Sumptibus ac typis B. HERDER, Typographi editoris pontificii, Friburgi Brisgoviae, prodiit:

PHILOSOPHIA LACENSIS

SIVE SERIES INSTITUTIONUM

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

EDITA

A PRESBYTERIS SOCIETATIS IESU

IN COLLEGIO QUONDAM B. MARIAE AD LACUM

DISCIPLINAS PHILOSOPHICAS PROFESSIS.

Recens apud omnes est memoria praeclarae illius Epistolae a *Leone XIII. Pontifice Maximo* d. quarto m. Augusti anni 1879 ad omnes orbis catholici Archiepiscopos et Episcopos datae, qua tam necessitas quam ratio sanae philosophiae gravissimis verbis declaratur, omnesque, ut ad veteres christianae philosophiae magistros redeant, etiam atque etiam admonentur. Qua voce Summi Parentis et Ecclesiae Magistri excitati, quicumque in scholis catholicis disciplinis philosophicis dant operam, nihil antiquius habent, quam ut ad hanc universae philosophiae instaurationem omnes suas vires conferant. Unde peropportune accidit, ut etiam *professores Collegii Lacensis*, post triste huius florentissimae sedis excidium exsules, pristinos Lacensium studiorum fructus eidem illi communi atque sanctissimo fini consecrare statuerint.

Itaque in lucem edituri sunt sub universali titulo ‚*Philosophia Lacensis*‘ seriem institutionum de singulis philosophiae scholasticae disciplinis, ea quidem totius seriei dispositione, ut *logica, philosophia naturalis* (cosmologia), *psychologia, metaphysica, ethica iusque naturale, philosophia propaedeutica* **sex voluminibus** contineantur, quae tamen, cum suam quodque materiam totam et integram amplectatur, singula in se circumscripta atque finita legentibus usui erunt.

Cui operi haud exigua commendatio inde proficiscitur, quod auctores in proponendis doctrinis philosophicis ita quidem tuta Veterum atque imprimis *divi Thomae Aquinatis* vestigia fideliter secuturi sunt, ut tamen simul ad investigandos et expugnandos errores, qui *nostris temporibus* in disciplinis philosophicis late vagantur, identidem progrediantur. Quorum errorum quam uberem segetem Germania imprimis suppeditet, nemo est, qui nesciat.

Tomus recentissimus:

Hontheim, I., S. I., Institutiones theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. 8°. (X et 832 p.)

Hi tomi iam prius in lucem prodierunt:

1. **Pesch, T., S. J., Institutiones philosophiae naturalis** secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Vic. Gen. Friburgensis. 8°. (LII et 752 p.) Pretium: *M.* 7.50 = Fr. 9.40; cum dorso corio religato *M.* 9.50 = Fr. 11.90.

„. . . Notre rapide indication des matières suffira à engager les amis de la philosophie à étudier un ouvrage qui *marquera dans l'histoire de la philosophie scolastique.* On pourra contester des conclusions de l'auteur, ne pas accepter

toutes ses opinions, critiquer ses arguments, mais on ne pourra jamais lui contester un grand savoir philosophique, une érudition peu commune, un talent remarquable d'exposition, une rare intelligence des doctrines de St. Thomas. . . ."

(Revue Catholique. Louvain 1880. Nov.)

2. Meyer, Th., S. J., **Institutiones juris naturalis** seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem.

Pars I: *Jus naturale generale,* continens ethicam generalem et jus sociale in genere. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis. 8⁰. (XXXII et 498 p.) Pretium: *M.* 6 = Fr. 7.50; cum dorso corio religato *M.* 7.60 = Fr. 9.50.

„. . . La bibliografía, la crítica, y los estudios de derecho político comparado, no menos que las investigaciones para enlazar la ética y el derecho, quedarán eternamente agradecidos al P. Meyer por el caudal de noticias y por las reglas seguras dadas en su tratado de Derecho natural. ¡Ojalá que pronto ande en manos de todos nuestros estudiantes y profesores libro que tanto vale!"

(Dogma y Razón. Barcelona 1888. Nr. 14.)

3. Pesch, T., S. J., **Institutiones logicales** secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis et Super. Ordinis. Tria volumina in 8⁰. (LXVI et 1792 p.) Pretium: *M.* 18 = Fr. 22.50; cum dorso corio religato *M.* 22.80 = Fr. 28.50.

Pars I: *Summa praeceptorum logicae.* (XXIV et 590 p.) Pretium: *M.* 6 = Fr. 7.50; cum dorso corio religato *M.* 7.60 = Fr. 9.50.

Pars II: *Logica major.* Volumen I. complectens logicam criticam et formalem. (XXIV et 646 p.) Pretium: *M.* 6.50 = Fr. 8.15; cum dorso corio religato *M.* 8.20 = Fr. 10.25.

Pars II: *Logica major.* Volumen II. continens logicam realem et conclusionem polemicam. (XVIII et 556 p.) Pretium: *M.* 5.50 = Fr. 6.90; cum dorso corio religato *M.* 7 = Fr. 8.75.

„Nous venons d'examiner mûrement un cours vraiment *monumental et magistral* de philosophie scolastique: égale, en étendue, à celle de Sanseverino, mais plus mûrie, plus claire, plus pratique, embrassant plus de sujets et de questions que celle de ce dernier, qui, jusqu'à ce moment, était regardée comme la meilleure. La philosophie du P. Pesch est un ouvrage moderne dans tout le bon sens du mot. Elle a profité amplement du progrès effectué par la philosophie depuis Sanseverino; elle accorde une bonne part, bien suffisante, à l'exposition succincte, mais claire, des erreurs et systèmes erronés spécialement de nos jours. La doctrine pure et substantielle, claire et pratique, est celle de St. Thomas. — Nous résumons toute notre appréciation de cet ouvrage en affirmant hardiment qu'il est destiné avec la *Theologia moralis* de *Lehmkuhl* à relever considérablement le niveau de la science ecclésiastique chez le clergé surtout; car la philosophie du P. Pesch produira également les meilleurs effets sur le développement intellectuel de ceux qui se vouent aux études sérieuses."

(Le Moniteur de Rome. 1890. Nr. 237.)

Si quis volumina sequentia emere studet, iam antea certiorem me faciat peto.

FRIBURGI BRISGOVIAE.

B. HERDER,

TYPOGRAPHUS EDITOR PONTIFICIUS.

PHILOSOPHIA LACENSIS

SIVE

SERIES INSTITUTIONUM

PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE

EDITA

A PRESBYTERIS SOCIETATIS IESU

IN COLLEGIO QUONDAM B. MARIAE AD LACUM

DISCIPLINAS PHILOSOPHICAS PROFESSIS.

INSTITUTIONES THEODICAEAE.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCIII.
EIUSDEM LIBRARIAE AEDES SUNT VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII
ATQUE IN URBE S. LUDOVICI AMERICANA.

INSTITUTIONES THEODICAEAE

SIVE

THEOLOGIAE NATURALIS

SECUNDUM PRINCIPIA

S. THOMAE AQUINATIS

AD USUM SCHOLASTICUM

ACCOMMODAVIT

IOSEPHUS HONTHEIM S. I.

CUM APPROBATIONE REVMI ARCHIEP. FRIBURG. ET SUPER. ORDINIS.

FRIBURGI BRISGOVIAE.
SUMPTIBUS HERDER,
TYPOGRAPHI EDITORIS PONTIFICII.
MDCCCXCIII.
EIUSDEM LIBRARIAE AEDES SUNT VINDOBONAE, ARGENTORATI, MONACHII
ATQUE IN URBE S. LUDOVICI AMERICANA.

INDEX PARTIUM.

Pag.

Prooemium.

Caput I. De conceptu Dei.

Caput II. De certitudine exsistentiae Dei.

Caput III. Demonstratio exsistentiae Dei praeparatur.

Caput IV. De argumentis theologicis metaphysicis.

Pag.

Caput X. De infinitate Dei.

Caput XI. De simplicitate Dei.

Caput XII. De unitate Dei.

Caput XIII. De atheismo generatim et de materialismo.

Caput XIV. De pantheismo.

Caput XV. De attributis Dei transcendentalibus.

Pag.

Caput XVI. De aeternitate Dei.

Caput XVII. De immensitate Dei.

Caput XVIII. De intellectu Dei generatim.

Caput XIX. De obiecto intellectus divini.

Caput XX. De ordine scientiae divinae.

Pag.

Caput XXVIII. **De conservatione.**

Caput XXIX. **De concursu.**

Caput XXX. **De providentia.**

PROOEMIUM.

§ 1.

DEFINITIO THEODICAEAE.

1. Theodicaea, si vim nominis spectas, est iustificatio Dei. Nomen inventum est a Leibnitio, qui (1710) scripsit: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. Theodicaeae munus apud Leibnitium est explicare, quomodo, etiam admissis placitis optimismi, mala, quae in creaturis inveniuntur, non pugnent cum conceptu Dei. Deinde theodicaeae etiam appellati sunt libri, qui, quin ad optimismum aberrarent, ostendere conabantur, quomodo origo malorum apte cum Dei absoluta bonitate componatur. Tandem hoc nomen translatum est, ut significet partem philosophiae, quae de Deo agit. Huius enim disciplinae est, ut omnes obiectiones, quae contra Dei exsistentiam et contra verum et genuinum eius conceptum proferri possunt, discutiat et solvat. Haec igitur theodicaea non solum refutat eos, qui ex malis, quae sunt in mundo, Dei exsistentiam et genuinum conceptum impugnant, sed generatim omnes, qui quacumque ratione Dei notionem, in quantum naturali rationis lumine cognoscitur, pervertunt.

Obiici potest hoc nomen non apte tribui doctrinae de Deo, quia non solum obiectiones solvuntur et genuina Dei notio contra impugnantes iustificatur, sed etiam positivis argumentis Dei exsistentia et attributa stabiliuntur et demonstrantur. — Quod quidem verum est. Tamen usu loquendi fieri potest, ut vox significet id, ad quod ex etymo solo minus apta invenitur.

Alio nomine theodicaea appellatur theologia naturalis. Est enim theologia sive scientia de Deo, quia de Deo agit; est naturalis, quia principiis rationis, non fidei nititur. Tamen multi theodicaeae nomen praeferunt, quia theologia, nisi semper expresse de contrario admones, scientia fidei ab omnibus intelligitur.

2. Theodicaea breviter definiri potest: scientia de Deo. *Scientiam* sic simpliciter dictam intelligimus eam, quae principiis naturalibus nititur, et excluditur theologia supernaturalis et sacra, quae ex revelatione proficiscitur. Et quum theodicaea *de Deo* agere dicitur, eam intelligis esse disciplinam philosophicam, quia supremam et universalissimam rerum causam speculatur[1]. Expressius theodicaeam definire potes scientiam de Deo naturali lumine comparatam.

3. Ex hac definitione facile dignoscitur, qua ratione theodicaea cum ab aliis partibus philosophiae tum a theologia supernaturali differat vel cum iis conveniat. Nimirum scientiae se habent sicut obiecta, quae considerant. Obiectum autem, circa quod scientia versatur, distinguimus materiale et formale. Obiectum formale sive *obiectum quo* scientiae est id, quod primo et per se a scientia attingitur et ratione cuius cetera attinguntur, quae sub hac scientia comprehenduntur. Obiectum materiale sive *obiectum quod* sunt ea omnia, quae ratione obiecti formalis in scientiae considerationem cadunt. — Est etiam tertium genus obiecti, quod appellatur *obiectum de quo* vel obiectum attributionis vel subiectum scientiae. Hoc est illud, ad quod tamquam ad subiectum ea referuntur, quae in scientia traduntur. Velut subiectum psychologiae est anima, quia omnes huius scientiae theses de anima praedicant; similiter subiectum cosmologiae est corpus naturale e. i. p.

Iam vero theodicaeae subiectum est Deus. Obiectum materiale sunt omnia, quae de Deo traduntur v. gr. aeternitas, creatio. Obiectum formale poni potest aseitas, ut naturaliter cognoscibilis est. Nam haec, ut videbimus, secundum nostrum concipiendi modum est essentia Dei, ex qua reliqua omnia, qua de Deo dicuntur, tamquam ex principio ontologico fluunt; et sic aseitas est primum obiectum theodicaeae. Neque tamen in theodicaea omnia, quae de Deo traduntur, ex sola aseitate a priori demonstrantur; sed potissimum ex creaturis Deus, qui eas condidit, a nobis cognoscitur.

Itaque theodicaea a ceteris disciplinis naturalibus subiecto differt, quum theodicaea de Deo sit, reliquae non item. Differt etiam obiecto formali, ut patet. Cum disciplina autem sacra theo-

---

[1] Nimirum philosophia definitur scientia rerum per causas ultimas naturali lumine comparata. Philosophiae igitur est supremas rerum causas considerare. — De definitione et partitione philosophiae tractat PESCH, Instit. logic. n. 2—13.

dicaea convenit subiecto, quia utraque est de Deo. Differt tamen obiecto materiali, quia theologus plura de Deo cognoscit, velut trinitatem. Differt maxime obiecto formali, quia theologus ab auctoritate revelationis, philosophus a principiis rationis incipit.

§ 2.

THEODICAEAE POSSIBILITAS, DIFFICULTAS, EXCELLENTIA, UTILITAS.

4. Quum theodicaeam inter disciplinas philosophicas collocamus, interim supponimus, scientiam de Deo posse acquiri. Nempe supponimus naturali rationis lumine exsistentiam Dei demonstrari et satis multa de Dei essentia, attributis, operatione, habitudine ad mundum cognosci posse. Haec autem rite a nobis sumi non est huius loci explicare, sed ipsa theodicaeae, quam instituemus, tractatio manifestabit.

Nihilominus, etsi Dei cognitionem naturae viribus acquirere possumus, pleniorem rerum divinarum notitiam satis difficilem esse fatemur. Nam quum omnis cognitio nostra a sensu et a particulari incipiat, quo aliquid magis immateriale et universale est, eo difficilius a nobis investigatur. Deus autem est spiritus simplicissimus et omnium rerum causa prima et universalissima. Hinc, sicut oculus noctuae difficulter ad solis contemplationem assurgit, ita acies mentis nostrae non sine labore divina scrutatur. Hinc etiam videmus summos gentilium philosophos cognitionem supremi numinis non habuisse nisi valde mancam et obscuram. Nos tamen, qui, quae de Deo vera sunt, revelatione novimus, facilius fide duce in multarum rerum divinarum naturalem cognitionem devenimus, ut, quae fides primo proposuit, eadem ratio videat et demonstret. — Ceterum aliqua imperfecta Dei cognitio ab omnibus hominibus natura duce facile habetur. Vani enim sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei. Nam etsi de Deo propter summam eius immaterialitatem perfectior scientia difficilis est, tamen imperfecta notitia propter causalitatem eius universalissimam fere necessario in homine oritur; nimirum, quum omnia a Deo facta sint, ex omnibus, obscure saltem, cognosci potest.

5. Iam theodicaeae excellentiam videamus. Quemadmodum philosophia inter omnes scientias naturales primum locum occupat, quia de obiecto agit nobiliori et universaliori, ita in philosophicis

theodicaea praestat, quia de ente agit nobilissimo et supremo et omnium rerum causa prima. Generatim intellectio est nobilissima hominis operatio. Intellectio autem ea praestantior est, quae circa nobilius obiectum occupatur. Minima enim, ut aiunt, cognitio, quae de supremis habetur, perfectam minimorum scientiam superat. Hinc cognitio Dei omni alii occupationi praeferenda est. Immo in contemplatione Dei ultimam hominis perfectionem et beatitudinem sitam esse philosophi probant.

6. Quare etiam constat theodicaeae studium plane utilissimum esse. Dei enim contemplatio summam menti affert delectationem. Si enim rerum creatarum pulchritudine homines contemplantes rapiuntur, increatae et infinitae pulchritudinis aspectus sine comparatione iucundior est. Haec tandem delectatio est ingenuo homine digna. Neque plane, quemadmodum mundanae deliciae facile inficiunt et foedant, ita delectatio, quae est in Deo, umquam maculat, sed miro modo hominem nobilitat et ad summam perfectionem perducit.

Deinde si homini proprium est, ut effectuum varietatem et multitudinem ex unitate causae consideret et derivet et comprehendat, manca sane et imperfecta erit omnis cognitio nostra, quoadusque non perventum erit ad unam illam omnium rerum causam, a qua omnia habent, ut sint et agant. Itaque si causas creatas et leges naturae indagare iuvat, multo magis supremi legislatoris scientia aestimatur. Theodicaea igitur est omnis scientiae naturalis fastigium et complementum, sine quo nulla scientia absoluta et integra esse potest. — Dei cognitio hominem vere sapientem reddit. Nam si ille sapientior est, qui ex altioribus causis iudicat, simpliciter sapiens erit, qui ex suprema omnium causa, quae est Deus, omnia diiudicat et intelligit.

Porro Deus est ultimus finis, ad quem homini tendendum est. Quid autem magis necessarium, quam ut ultimum finem nostrum consequamur? Quomodo autem ad finem perveniemus, quem non cognoverimus? Itaque Dei cognitio plane necessaria est. Neque soli viri docti Deum novisse debent, sed etiam rudes aliqua Dei cognitione imbuendi sunt et imbuuntur.

Quam vero vim ad praxim habeat notitia Dei, explicatione non eget. Quisque enim videt hinc mores pendere et iustitiam et virtutes omnes. Neque solum ad vitam privatam Dei cognitio valet, sed maxime ad vitam publicam et socialem. Unde enim tot huius aetatis calamitates, nisi quia multi Dei tenentur igno-

rantia? Hinc neque timent Deum criminum vindicem, neque sperant in futura Dei possessione, sed omnem spem in deliciis huius saeculi reponunt.

Denique etsi semper Deum novisse gravissimum erat, tamen hac aetate studio theodicaeae magis incumbendum est. Inveniuntur enim multi, qui Dei notionem ex cordibus hominum evellere et exstirpare omni conatu moliuntur. Contra quorum fallacias et sophismata nos armatos esse necessarium est, tum ut altius in cordibus nostris gravissima illa Dei conscientia fundetur, tum ut alios labiles et debiles erigamus et solidemus. Ad quae studia nostra maiorem stimulum addet, quia haud paucos magni nominis viros circa res divinas, velut circa Dei cognoscibilitatem, non sine magno vulgi periculo errare vel haesitare videmus.

§ 3.

PARTITIO THEODICAEAE.

7. Theodicaeam in partes duas dividimus, quarum prior agit de Deo, ut est in se, altera de origine rerum a Deo.

Partem priorem duabus disputationibus absolvemus: de esse divino; de attributis divinis.

8. Esse omnis rei est duplex: esse exsistentiae et esse essentiae. Demonstranda igitur est primo exsistentia Dei et deinde eius essentia definienda. Exsistentiae Dei demonstrandae tria capita praemittimus. Primo capite de conceptu Dei agitur, ut sciatur, cuius entis exsistentiam quaeramus. Altero capite disputatur de certitudine exsistentiae Dei, quam argumentatio nostra gignere vult. Tertio capite ipsa demonstratio theologica, i. e. quae exsistentiam Dei efficit, praeparatur. His capitibus succedunt argumenta pro exsistentia Dei, quae metaphysica, physica, moralia distinguimus. Denique potissimorum philosophorum, qui vim demonstrationis theologicae negarunt, placita examinabimus.

Essentia Dei distinguenda est duplex: metaphysica et physica. Essentiam Dei physicam duabus considerationibus exhibebimus ostendentes hinc in Deo esse summam plenitudinem, inde tanta plenitudine non obstante summam unitatem. Plenitudinem Dei describemus per summam perfectionem Dei, qua nullius generis virtus ei deest, et per infinitatem singularum perfectionum. Unitatem autem Dei habemus duplicem: simplicitatis, singularitatis.

Universam autem de esse divino disputationem excipit tractatio de materialismo et pantheismo, qui sunt praecipui errores veritati, quam defendimus, oppositi.

9. Attributa Dei duabus sectionibus tractabimus: de attributis quidditativis vel quiescentibus sive de attributis divini esse; de attributis operativis sive de attributis divini agere.

Prior sectio disseret de attributis Dei transcendentalibus, quae sunt v. gr. veritas et bonitas, et de attributis, quae modalia appellare placet. Quemadmodum enim *quando* et *ubi* sunt modi rerum creatarum, ita in Deo habemus attributa aeternitatis et immensitatis.

Altera sectio de intellectu et voluntate divina discurret. Quantum ad intellectum agemus de intellectu generatim et de singulis huius facultatis obiectis. Accedit caput de ordine scientiae divinae. Nimirum Deum concipimus ordine quodam ex cognitione unius rei ad aliam quasi transeuntem. In quo ordine specialis quaedam difficultas cernitur relate ad scientiam Dei, quam appellant mediam. Hinc poni debet speciale de hoc ordine caput.

Voluntas Dei quinque capitibus examinatur: de voluntate generatim; de obiecto divinae voluntatis; de libertate divina; de potentia divina sive de voluntate Dei, ut est efficax ad extra; de attributis Dei moralibus, inter quae sunt v. gr. sanctitas, iustitia, misericordia, quibus additur disputatio de beatitudine Dei.

10. Pars altera theodicaeae, quae est de origine rerum a Deo, quinque capitibus potitur: de origine possibilium a Deo; de creatione; de conservatione; de concursu; de providentia.

11. Universam igitur theodicaeam his triginta capitibus absolvemus:

Caput XIII. De atheismo generatim et de materialismo.
" XIV. De pantheismo.
" XV. De attributis Dei transcendentalibus.
" XVI. De aeternitate Dei.
" XVII. De immensitate Dei.
" XVIII. De intellectu Dei generatim.
" XIX. De obiecto intellectus divini.
" XX. De ordine scientiae divinae.
" XXI. De voluntate Dei generatim.
" XXII. De obiecto voluntatis divinae.
" XXIII. De libertate Dei.
" XXIV. De potentia Dei.
" XXV. De attributis moralibus et de beatitudine Dei.
" XXVI. De origine possibilium a Deo.
" XXVII. De creatione.
" XXVIII. De conservatione.
" XXIX. De concursu.
" XXX. De providentia.

CAPUT I.
DE CONCEPTU DEI.

PROLOGUS.

12. Hoc capite, in quantum ab initio theodicaeae fieri potest et debet, conceptus Dei definitur. Praemittuntur autem pauca de ipsis vocabulis, quibus variae gentes ens ita definitum significabant; subsequuntur quaedam entis divisiones, quia sic ad varias Dei definitiones et ad varios terminos pervenitur, qui, quum in cursu theodicaeae saepe adhibeantur, ab initio explicandi sunt. Postremo quaeritur de modo, quo conceptum Dei comparamus; in hac enim re multi perniciose falluntur.

Itaque quattuor resultant huius capitis articuli:

Articulus I. De nomine Dei.
„ II. De definitione Dei.
„ III. De quibusdam entis divisionibus.
„ IV. De origine conceptus Dei.

ARTICULUS I.
DE NOMINE DEI.

13. Nomen, quo supremum illud ens, de quo theodicaea agit, appellare solemus, est nomen *Deus.* Hoc nomen derivatur a radice *div,* quae significat *lucere.* Itaque Deus vi etymi significat lucem vel coelum lucidum secundum illud: „Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.“ [1] Ab eadem radice *div* numen supremum in linguis aricis passim nominatur. In lingua sanscritica appellatur *deva,* in graeca Ζεύς (gen. Διός = ΔιϜός). De origine nominis graeci θεός docti disputant. Herodotus [2] derivat a radice θε, quia dii sunt, qui condiderunt (θέντες) omnia. Plato [3] deos vult esse sidera currentia (θέειν). Utrumque complectitur Theophilus Antiochenus [4]

---

[1] 1 Io. 1, 5. [2] L. 2. n. 52.
[3] Cratylus c. 16. Edit. Stephanian. p. 397 d.
[4] Ad Autolyc. l. 1. n. 14. Migne, P. G. VI, 1029.

dicens Deum esse, qui omnia condidit (διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα) et qui maxime mobilis est et activus (διὰ τὸ θέειν). Gregorius Nyssenus [1] et Patres graeci communiter Deum appellatum esse docent propter providentiam (θεᾶσθαι). Quam etymologiam scholastici passim sequuntur [2]. G. Curtius [3] nomen derivat a radice θες, quae *supplicare* significat. Tamen valde probabile apparet graecum θεός et latinum *Deus* eandem vocem esse et hinc nomen θεός derivari ab eadem radice *div* [4].

Germanica vox *Gott* a quibusdam derivatur a voce *gut*, quae significat bonum. Tamen omnes linguae familiae germanicae utramque vocem constanter distinguunt. Ita in anglico habes *God* et *good*, in hollandico *God* et *goed* e. i. p. Deinde quum nomen originis gentilis esse videatur, illa supremi numinis significatio, ni fallor, abstractior est et nimis christiana. Alii recurrunt ad verbum zendicum *quadâta*, quod in lingua persica fit *khodâ*, et est *a se datus* sive *ens a se*. Praeferenda tamen videtur sententia eorum, qui *Gott* a radice *djut* derivant, quae cognata est radici *dju* vel *div* [5]. Et sic *Deus* et *Gott* eiusdem sunt etymi et numen supremum sub figura lucis exhibent.

14. Quemadmodum linguae aricae ens supremum *Deum* appellant, ita linguae semiticae adhibent nomen *El*. Velut Arabes dicunt *Ilah* vel cum articulo *Al-Ilah* = *Allah*. Eadem vox invenitur in inscriptionibus cuneiformibus apud Hebraeos, Phoenices etc. Vox secundum alios significat potentiam, secundum alios celsitudinem.

Gravissimum omnium, quae supremo spiritui imponuntur, nominum est nomen tetragrammaton *Jhvh*. De cuius nominis pronuntiatione multum disputant. Nimirum apud Iudaeos nomen illud venerandum pronuntiari non debebat (ἄρρητον ὄνομα), sed loco eius legebant *Adonaj*. Hinc in textu masoretico punctatio vocis *Adonaj* nomini tetragrammato data est, ut secundum puncta sonet *Jehovah* [6].

---

[1] Contra Eun. l. 12. Migne, P. G. XLV, 1107.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 13. a. 8.

[3] Grundzüge der griech. Etymologie.

[4] Illa littera θ, quae adeo vexat homines philologos, forsan sufficienter ita explicatur, ut vox primitus sonuerit devos vel deivos, cuius digamma *(ϝ)* aspirationem primae consonantis induxerit.

[5] Forma *div* oritur ex *dju*, si semivocalem j in vocalem affinem i, et vocalem u in semivocalem v convertis.

[6] יְהוָה habet puncta vocis אֲדֹנָי. Nempe, quum Jod littera non sit gutturalis, sub littera initiali vocis *Jehova* poni debet Schwa simplex pro Chateph, quae est in *Adonaj*.

Tamen etsi nonnulli *Jehovah* veram et genuinam vocis pronuntiationem esse defendebant, tamen plus quam probabile est aliam lectionem esse eligendam. Plerique nunc temporis legunt *Jahveh,* quod nomen refertur ad 3. personam futuri Kal verbi *havah* = *esse.* Forsan etiam legi potest Jahaveh vel Jihaveh. Theodoretus[1] Samaritanos narrat legisse *Ἰαβέ*, Iudaeos *Ἀϊά*[2]. Clemens Alexandrinus[3] legit *Ἰαού* (forsan *Ἰαουέ*?).

Num hoc nomen impositum sit ante Moysen, num apud alias gentes semiticas praeter Iudaeos in usu fuerit, quid ex prima sua institutione significaverit, hic quaerere nolumus. Certum est Deum apud Moysen hoc nomen tetragrammaton tamquam sibi proprium adhibuisse ea lege, ut significet eum, *qui est.* Hoc igitur nomine supremum ens exhibetur tamquam is, cuius essentia est esse. — Specialius, ut ex usu biblico constat, hoc nomen saepe significat eum, qui semper idem est neque in promissis suis decipit[4].

15. Corollarium. In textu hebraico Scripturae septem sunt nomina Dei praecipua. Tria sunt substantiva appellativa: El = potentissimus; Elohim = adorabilis; Adonaj = Dominus. Unum est substantivum proprium: Jahveh = qui est. Tria sunt nomina adiectiva: hashshaddaj = sibi sufficientissimus; haëljon = altissimus; hakkadosh = sanctus. Ceteroquin de etymo et vi nominum hebraicorum multum controvertitur.

In textu graeco Scripturae similia nomina inveniuntur ac in hebraico: *ὁ κύριος*, *ὁ ὕψιστος* etc. Maxime autem sollemne est nomen *θεός*, quod quoad usum (non quoad etymum) respondet hebraico El vel Elohim[5].

ARTICULUS II.

DE DEFINITIONE DEI.

16. Duplex Dei distinguendus est conceptus: *vulgaris* et *scientificus.* Conceptus Dei vulgaris, quem omnes gentes habent, est fere hic: ens supremum, vel plenius: ens supremum, suprasensibile,

---

[1] In Exod. quaest. 15. MIGNE, P. G. LXXX, 243.

[2] *Ἀϊά* videtur esse idem, quod *ehjeh* (Exod. 3, 14).

[3] Strom. V, 6. MIGNE, P. G. IX, 59.

[4] Quidam *Jahveh* volebant esse formam Hiphil et significare Creatorem sive eum, *qui facit, ut sint* omnia. Etsi hoc etymo non repugnat, est tamen contra mentem eorum, qui illo nomine utebantur, ut constat Exod. 3, 14.

[5] De nominibus Dei, praesertim in Scriptura, cf. PETAVIUS, Theol. dogm. l. 8. c. 8 et 9. SCHEEBEN, Dogmatik I, 493.

mente et voluntate praeditum, quod consilio suo mundum hominumque fata gubernat. Omnes homines censent entis supremi excellentiam esse colendam, auxilia imploranda, voluntatem sancte servandam. Gravissima in hac vulgari notione est voluntatis divinae consideratio. Ex ea enim naturaliter ad uberiorem Dei cognitionem homines instruuntur. Ex summa vi, quam omnes divinae voluntati adscribunt, ad omnipotentiam, ex summa auctoritate obligatoria ad absolutam sanctitatem et bonitatem, ex aliquali gubernatione ad providentiam, quae per omniscientiam etiam minima regit et ad optimum finem cuncta perducit, facillimo discursu pervenitur.

Nota tamen, quod illud „supremum" apud alias gentes sumitur absolute, ita ut Deus sit ens unicum supremum, quod nullum aliud ens in eodem ordine perfectionis et deitatis secum patitur; apud alias gentes sumitur magis generice, ita ut dii sint omnes, qui in certo quodam supremo ordine entis constituuntur. Non intellexerunt enim hae gentes in supremo ordine non posse constitui nisi unicum ens.

Item gubernatio mundi, quae ad conceptum Dei pertinet, late intelligitur. Nempe multae gentes aliis mundi provinciis alios deos praeficiunt. Immo sunt gentes, qui aliquos deos propter nimiam eorum excellentiam vel alia consimili ratione a cura gubernationis omnino eximunt. Horum autem error, quum circa aliquos tantum deos aliquarum gentium versetur, ut definitionem generalem mutemus, nos movere non debet, praesertim quia dicere licet et dici debet hos deos per alios, qui eorum quasi vicem gerunt, mundum regere, vel gubernationem, quae ad conceptum entis divini sufficiat, in eo iam haberi, quod illa entia suprema ad primam rerum conditionem aliquid contulisse et ita principium rerum mundanarum esse ponantur.

Omnino de ratione entis divini est, ut sit supramundanum et a mundo, saltem aliqua parte, distinctum atque secretum. Propterea pantheismus modernus, qui Deum nil nisi substantiam mundi esse docet, secundum rei veritatem atheismus est, quidquid eius auctores contra hoc nomen reclamant.

17. Etsi omnes theistae[1] in vulgari et communi Dei notione conveniunt, tamen de Deo vel diis alii aliter iudicant et sic in

---

[1] Theistas appellamus eos omnes et solos, qui definitionem Dei communem, quam numero praecedente tradidimus, admittentes Deum vel deos esse

variis religionibus diversae Dei deorumque notiones ex communi radice evolvuntur. Inter omnes theistarum de Deo notiones praecipuum locum occupat christiana atque catholica, quam nos tuemur. Apud omnes theistas Deus est ens supremum; nos defendimus eum ita esse supremum, ut nihil possit ei comparari, i. e. eum esse ita supremum, ut sit necessario unicus neque possit habere consortem. Apud omnes theistas Deus est supramundanus, nos censemus eum ita a mundo distare, ut nil de eo cogitare possimus nisi analogice; qua de re in decursu theodicaeae plura dicentur. Apud omnes theistas Deus est personalis sive mente et voluntate praeditus; nos Deum ponimus spiritum purissimum et prorsus simplicissimum et viribus naturae plane invisibilem. Apud omnes theistas Deus potestatem quandam et causalitatem habet; nos defendimus eum per creationem, conservationem, concursum, providentiam esse primam omnium causam efficientem, exemplarem, finalem, eumque esse liberrimum et prorsus omnipotentem. Apud omnes theistas Deus rationem perfecti habet; secundum nos Deus est non solum physice perfectissimus, sed etiam in ordine morali absolute bonus, iustus, sanctus: brevi dicimus Deum esse infinite perfectum. Hanc Dei notionem ita exhibet Concilium Vaticanum[1]: „Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, Creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum: qui quum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus in se et ex se beatissimus et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus."

18. Tota perfectio Dei, quam modo descripsimus, secundum nostrum cognoscendi modum ex eo derivatur, quia Deus est principium omnium, ipse autem non habet in alio principium, sed totam essendi plenitudinem a se habet. Hinc Deus breviter definiri potest: *ens a se.* De qua definitione postea plura disputabimus.

---

profitentur. Qui theistae non sunt, athei appellantur. — Saepe nomen theistae ab auctoribus angustius intelligitur, ut significetur monotheista, qui Deum unum et verum esse credit. Quem loquendi modum nos non sequimur.

[1] Constitut. dogmat. de fide catholica c. 1 apud Granderath, Constitut. dogmat. Conc. Vatic. ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae (Friburgi Brisg. 1892) P. 1. p. 74.

19. Saepe etiam definitur Deum esse id, quo maius vel melius cogitari non potest, vel Deum esse bonum infinitum. Haec definitio ex ipsa natura humana desumpta est. Omnes enim gentes, ut diximus, Deum concipiunt tamquam bonum supremum. Hinc Iovem suum Romani Optimum Maximum appellabant. Huic naturali persuasioni suffragatur Scriptura: „Nemo bonus nisi solus Deus.“ [1] Inter philosophos praecipue Plato Deum per bonitatem definire solebat. Deum enim ponit esse ideam boni i. e. bonum summum, cuius participatione omnia bona sunt. Platonem secutus est Cicero: „Si enim est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atqui res coelestes omnesque eae, quorum est ordo sempiternus ab homine confici non possunt; est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius. *Id autem, quid potius dixeris, quam Deum.* Etenim si dii non sunt, quid potest esse in rerum natura homine melius? In eo enim solo ratio est, qua nihil potest esse praestantius. Esse autem hominem, qui nihil in omni mundo melius esse quam se putat, desipientis arrogantiae est. Ergo est aliquid melius. Est igitur profecto Deus.“ [2] Item S. Augustinus in speculationibus suis saepe principiis Platonicis insistit. Haec forsan etiam est aliqua ratio, cur S. Doctor frequenter Deum tamquam ens optimum definiat. „Omnes latinae linguae socios, quum aures sonus iste [Deus] tetigerit, movet ad cogitandum excellentissimam quandam immortalemque naturam.“ [3] „Deus cogitatur, ut aliquid, quo nihil melius sit atque subtilius, illa cogitatio conetur attingere.“ [4] „Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit.“ [5] Ex Augustino definitionem hausisse videtur S. Anselmus, qui eam principium argumenti ontologici ad exsistentiam Dei demonstrandam posuit, qua de re infra.

20. Itaque conceptus Dei scientificus triplex est. Unus simpliciter essentiam Dei metaphysicam exhibet; et sic Deus est ens a se. Alter perfectionem Dei generalibus quibusdam lineis describit; et sic Deus est bonum infinitum; vel id quo maius cogitari non potest; vel plenius: ens absolute perfectum et infinitum, simplicissimum et necessario unicum. Tertius totam Dei perfectionem, quam per theodicaeam evolvimus, accuratius describere conatur; et sic Deum definivit Concilium Vaticanum.

---

[1] Luc. 18, 19. [2] De nat. deor. II, 6.

[3] De doctr. christ. l. 1. c. 6. Migne, P. L. XXXIV, 21.

[4] Ibid. l. 1. c. 7. [5] De lib. arb. l. 2. c. 6. Migne, P. L. XXXII, 1248.

21. Praeter eos, quos diximus, innumeri alii formari possunt Dei conceptus, v. gr. concipi potest tamquam ens omnipotens. Cartesiani asseverant nullum esse conceptum, quo Deus sufficienter ab omnibus aliis rebus distinguatur, nisi *explicite* contineat notam infinitatis. At errant vehementer. Etiam conceptu entis a se Deus ab omnibus distinguitur, nempe ex aseitate sequuntur infinitas et reliqua Dei attributa. Idem dic de conceptu entis supremi, quod non est a superiore, sed a se; de conceptu entis simplicissimi, quod ex essentia et exsistentia non componitur ideoque per essentiam exsistit; de conceptu entis omniscii, quod omnes res in se continet ideoque infinitum est; de conceptu creatoris, cuius virtus infinita est; de mille aliis conceptibus.

22. Itaque ad exsistentiam Dei demonstrandam neutiquam requiritur, ut statim probes exsistentiam entis infiniti. Satis erit, si efficis exsistere ens a se vel ens alio attributo praeditum, ex quo aseitas vel infinitas colligi potest. Immo sufficit, si ad ens supramundanum perventum fuerit. Nam ens supramundanum est spirituale, quum materialia in ordine mundi contineantur. Hic autem spiritus aut erit ens a se et Deus aut erit ab alio ente. Spiritus autem, quum non generetur, non potest esse ab alio nisi per creationem. Itaque si spiritus supramundanus est ab alio ente, creatus est a Creatore sive Deo. Quidquid igitur dixeris, exsistit Deus. — Insuper si exsistentiam entis supramundani demonstrasti, systemata athea, ut de facto ab auctoribus suis traduntur, refutata sunt, quia tale ens non admittunt, praesertim si personale sive mente et voluntate praeditum esse constiterit. Ubi primum ens supramundanum esse invenimus, atheismus modernus sive materialisticus sive pantheisticus condemnatus est et theismus stabilitur; manet ad summum quaestio, qualis esse debeat iste theismus.

ARTICULUS III.

DE QUIBUSDAM ENTIS DIVISIONIBUS.

23. 1. Ens dividitur in ens *a se* et ens *ab alio*. Ens ab alio appellatur illud, quod rationem exsistentiae suae in alio habet, a quo factum est tamquam a causa. Ens a se est illud, quod rationem exsistentiae in alio non habet, sed in se; ipsum igitur est sibi ratio exsistendi sufficientissima. Nimirum ens a se vi essentiae suae exsistit; exsistit, quia essentiae eius repugnat non exsistere; exsistit ita, ut omnino non possit non exsistere.

Ens a se non est factum. Neque enim ab alio fit vi definitionis; neque a se fit, quia aliquid a se effici repugnat, quum causa debeat esse effectu prior et nihil seipsum praecedat. Ergo ens a se nullum habet initium durationis; nam, quod incipit, fieri debet, ens a se autem non esse factum modo diximus. Itaque ens a se est aeternum. Hoc etiam inde patet, quia ens a se vi essentiae exsistit et proinde exsistentia eius, ut ipsa essentia, aeterna est; nempe, ut in ontologia discimus essentiae omnium rerum aeternae sunt.

24. 2. Deinde distinguitur ens *per essentiam* et ens *per participationem*. Ens per essentiam est, quod per sese habet esse, i. e. cui primo competit esse et secundum cuius similitudinem reliqua entia esse acceperunt. Ens per participationem dicitur illud, quod non habet esse nisi per participationem ab ente per essentiam, in quantum scil. ab hoc descendit secundum similitudinem quandam. — Nempe omnis causa assimilat sibi effectum. Et sic ens per participationem assimilatur enti per essentiam, a quo fit et, in quantum ei assimilatur, rationem entis habet.

Ergo ens a se et ens per essentiam re idem sunt, sed ratione differunt. Nam ens a se dicit solam negationem causae, a quo esse eius derivetur; ens per essentiam simul indicat reliqua, quae non sunt entia per essentiam, non posse habere rationem entis, nisi secundum similitudinem cum aliquo ente per essentiam. Similiter ens ab alio et ens per participationem re idem sunt et ratione differunt. Ens ab alio solam dicit dependentiam ab alio ente, a quo exsistentia eius causatur; ens per participationem simul indicat similitudinem quandam cum aliquo ente per essentiam.

25. 3. Iterum distinguitur ens *absolutum* et ens *condicionatum*. Ens absolutum est ens a se, quatenus independenter ab omni condicione vi solius essentiae exsistit. Ens condicionatum vocatur ens, quod dependenter ab alio tamquam a causa vel condicione exsistit[1].

26. 4. Rursus distinguitur ens *necessarium* et ens *contingens*. Ens necessarium est ens, quod ita exsistit, ut omnino non possit non exsistere. Ens contingens ita est, ut possit non esse. Ens necessarium est vel *intrinsecus* tale, si est a se et rationem sui esse in se habet, vel *extrinsecus*, si ab alio ente necessario cum necessitate et sine libertate producitur. Ens extrinsecus necessa-

---

[1] Saepe ab auctoribus absolutum intelligitur ens infinitum, i. e. cuius perfectio omnibus numeris et omni modo absoluta est et consummata.

rium de facto non invenitur, quia Deus, qui solus est ens intrinsecus necessarium, in operatione ad extra liber est[1].

27. Scholion. I. In sequentibus videbimus unum Deum esse ens a se, a quo reliqua omnia per creationem ortum acceperunt. Ideo omnia, quae a creaturis efficiuntur, ultimatim a Deo fiunt secundum illud: Qui est causa causae, est causa causati. Propterea in iis, quae a creaturis sunt, distinguitur causa *secunda,* quae est creatura efficiens, et causa *prima,* quae est Deus. Praeterea Deus appellatur causa *prima,* quia creatura agere non potest, nisi paratum habeat concursum Dei, ita ut, quidquid a creaturis fit, etiam immediate sit a Deo et quidem principalius quam a creatura.

Similiter Deus appellatur *veritas prima,* quatenus, ut videbimus, omne verum ultimam in eo habet rationem et primum fundamentum.

28. II. Saepe etiam dicitur Deum esse ens *personale* et *transscendens.* Videlicet persona est, ut ex ontologia scimus, naturae rationalis suppositum. Itaque Deum esse ens personale nil indicat, quam eum esse substantiam intellectu, voluntate, libertate praeditam. Deus appellatur ens transcendens, quia non est substantia universalis huius mundi, cui res universae tamquam phaenomena inhaerent, sed est substantia supramundana et a mundo secretissima, quae omnes res ex nihilo creavit et extra se posuit easque infinita perfectione transcendit.

ARTICULUS IV.

DE ORIGINE CONCEPTUS DEI.

Thesis I. Conceptus Dei, ad quem sola ratione duce pervenimus, oritur ex consideratione rerum mundanarum, ita ut omnes notae, quae conceptum Dei ingrediuntur, abstractione haustae sint ex his rebus nos circumstantibus.

29. **Probatur** (explicando modum, quo conceptus Dei oritur). Percurrendae sunt variae notae, quae conceptum Dei ingrediuntur, ut ostendatur earum notionem ex consideratione rerum mundanarum colligi. Primo considerandus est conceptus infiniti.

Homo ex rebus huius mundi sibi efformat conceptum finiti. Ita considerando duas celeritates unam altera maiorem esse intelligit: nempe videt minorem certo gradu contineri, ultra quem ipsa non excedit; celeritas maior superat minorem aliquo gradu

[1] Cf. Suarez, Metaph. disp. 28.

ulteriore, quem minor non habet. Sed maior quoque celeritas certam mensuram habet, ut tertia, quae sit utraque maior, cogitari possit. Sic oritur conceptus finiti sive entis, cui ulterior realitas deest, vel entis, quo aliquid maius est aut esse potest. Ex notione entis finiti conceptus infiniti sive entis non finiti per negationem nascitur. Infinitum igitur in aliquo genere est illud, cui nihil realitatis in illo genere deest, vel illud, quo nihil maius esse potest, sed ipsum omni finito eminenter maius est.

Conceptus finiti partim positivus est, quia dicit aliquam realitatem; partim negativus est, quia dicit carentiam ulterioris realitatis. Item conceptus infiniti in nobis partim positivus est, quia dicit aliquam realitatem; partim negativus est, quia negat modum finitum sive limitem. Haec autem negatio limitis, ut est duplex negatio, re aequivalet affirmationi. Et sic id, quod notione infinita repraesentatur, totum positivum est. Propterea dicunt conceptum infiniti *subiectivum* esse negativum, *obiectivum* esse positivum. Hinc non sequitur, nostrum conceptum esse falsum, sed tantum eum esse imperfectum.

Postquam conceptum infiniti formavimus, finitum tamquam ens non infinitum concipere possumus. Propterea dicunt finitum continere negationem infiniti non formaliter et secundum primum concipiendi modum, sed materialiter. Contra infinitum formaliter negationem finiti continet. Conceptus igitur finiti in nobis est prior infinito.

Neve obiicias nos debere prius habere notionem infiniti, ut videamus, quae finito desint, et num aliquid eo possit esse maius. Nam ut cognoscam aliquid maius, non requiritur, ut de infinito augmento cogitem, sed sufficit finitum. — Ut aliquid tamquam finitum cognoscam, satis est unicum perfectionis gradum, quo caret, animadvertere. Statim enim mihi tunc formo conceptum universalem ulterioris realitatis, qui profecto multum differt a conceptu realitatis infinitae. Exinde formo conceptum entis finiti tamquam entis, cui aliqua ulterior realitas indeterminate sumpta deest. Denique formo conceptum entis infiniti, tamquam entis, quod non est ens finitum, sive entis, cui non convenit, ut aliqua ulterior realitas ipsi desit [1].

---

[1] Cf. Pesch, Institut. logic. n. 1420. Conceptus infiniti etiam modo positivo formari videtur, ut infinitum sit in aliquo genere, quod omnem perfectionem in illo genere possibilem continet et complectitur. Ita bonum infinitum est, quod omnia bona (aequivalenter vel eminenter) continet. Hic conceptus boni infiniti totus positivus est. Verum etsi id, quod sic positive concipimus, re et

30. Iam reliqua Dei attributa modumque, quo eorum conceptus formamus, breviter inspiciamus.

1. Res mundi videmus causari ab alio. Sic habemus conceptum entis ab alio. Per negationem intelligitur ens, quod non est ab alio, sive ens a se. — Vel ita: In his rebus, quas experimur, exsistentiam et rationem exsistendi diversam esse videmus; inde per negationem concipimus ens, in quo exsistentia non est diversa a ratione exsistendi, sed ipsa sibi est ratio: et hoc est ens a se.

2. Res mundi cognoscimus esse contingentes et non esse posse. Inde per negationem transitur ad ens, quod non est contingens, sed necessarium.

3. Ens immutabile concipitur post ens mutabile tamquam ens non mutabile; ens simplicissimum tamquam non compositum etc.

4. Aeternitas est duratio infinita simplicissima; singula huius conceptus elementa hauriuntur ex rebus, quas experimur, modo a nobis exposito. Similiter immensitas est praesentia quaedam infinita simplicissima.

5. Creatio est effectio non ex subiecto praevio.

6. Omniscius est, in quo non est ignorantia; omnipotens est, in quo non est infirmitas ad quidquam etc. — Omniscius etiam dici potest is, qui omnia scit. Sic conceptus omniscii totus positivus est. Nam iudicium: „Omne verum scitur ab aliquo ente determinato“, negationem non involvit; et ex hoc iudicio sponte, quin negatio addatur, oritur conceptus entis, quod omne verum scit. Nihilominus illud iudicium: „Omne verum scitur ab aliquo ente“, et definitio omniscientiae inde resultans nullum conceptum continent, qui ex consideratione rerum mundanarum hauriri non possit, ut per se patet. Simul vides conceptum omniscientiae sic definitae non esse simplicem, quia ex compositione iudicii oritur. — Eodem modo omnipotens definiri potest, qui omnia possibilia potest; similia valent de aliis Dei attributis.

Ex dictis habes nullam notam positivam simplicem, quae de Deo dicitur, esse Deo propriam, sed omnes esse Deo et rebus mundi communes; notam Deo propriam non inveniri nisi negatione,

---

materialiter idem est, quod infinitum, tamen formaliter differunt; nam infinitum, si modum, quo hic conceptus communiter ab hominibus formari solet, spectas, formaliter dicit finiti et limitis negationem, quam id, quod omnem perfectionem continet, formaliter et vi conceptus non dicit. Ceterum ille quoque positivus conceptus infiniti abstractione hauritur ex rebus mundi, ut patebit iis, quae de conceptu omniscientiae statim subiungemus.

ut immutabile, vel combinatione, ut omniscium (i. e. a quo omnia sciuntur), vel negatione et combinatione simul, ut aeternum.

Itaque ad conceptum Dei etiam maxime perfectum efformandum satis est: a) ut habeantur res mundi, ex quibus perfectionem in genere et singulas perfectiones in specie concipere possimus; b) ut habeatur facultas mentis transeundi ad notiones contradictorias, quo perfectiones singulas concipiamus negata imperfectione coniuncta, maxime quo eas sine limite tamquam infinitas cogitemus; c) ut perfectiones sic conceptas in unam notionem componere possimus.

Obiectiones contra thesim vide postea, quando contra ontologismum pugnabimus cap. 2 art. 3.

31. Scholion. I. Contra hanc, quam exposuimus, Scholasticorum doctrinam de origine conceptus Dei et entis infiniti multa philosophorum systemata pugnant.

1. Patroni idearum innatarum defendunt mentem ex prima hominis nativitate nequaquam esse tabulam rasam, sed congenitas omnium rerum, praesertim Dei atque entis infiniti, continere species. In eorum numero sunt Plato, Cartesius, Leibnitius, alii multi; etiam Rosmini, qui ideam entis indeterminatam nobis innatam esse contendit, huc referendus est. Alii autem aliter rem suam explicant[1].

Adverte tamen, quod revera homini innata sunt: a) facultas, qua ex relatione sensuum conceptus abstrahit particulares, generales, transcendentales; b) facultas, qua ex his conceptibus negatione et compositione alios conceptus, etiam conceptum Dei efformat; c) tendentia naturalis, qua rebus cognitis causam quaerit nec quiescit, donec primam causam invenerit eiusque naturam aliqualiter cognoverit. — Hoc sensu conceptus Dei nobis innatus esse dici potest; et sic explicantur dicta quaedam S. Patrum. Hodie tamen ab illa locutione abstinendum est propter periculum abusus.

2. Ontologistae nos immediate Deum intueri et sic omnium rerum ideis ornari autumant.

3. Traditionalistae sermonem et magisterium sociale necessarium esse volunt vel ad quamlibet operationem intellectualem vel, ut moderatiores sentiunt, saltem ad cognitionem ordinis moralis et religiosi.

---

[1] De Platone consuli potest Stöckl, Lehrb. der Gesch. der Philos. (Mainz 1870) p. 98; de Cartesio cf. Stöckl, Gesch. der neuern Philos. (Mainz 1883) I, 86; de Leibnitio ibid. p. 422; de Rosminio ibid. II, 613. De ontologistis, traditionalistis, sentimentalibus, quos statim nominabimus, caput sequens consulatur.

4. Sentimentales, ut schola Scotica et Iacobi, sensum quendam specialem excogitarunt, qui nos necessario et caeco quodam modo ad Dei notionem et persuasionem exsistentiae eius perducit.

De ontologistis, traditionalistis, sentimentalibus capite sequenti paucis disquiremus. De systemate autem idearum innatarum non loquemur, quia hi auctores de origine idearum in genere agunt et ideo eorum refutatio ad solam psychologiam spectat. Quando autem de infinito et Deo aliquid speciale opponunt, argumentis ontologistarum utuntur et propterea cum iis conficiuntur. In genere tamen contra omnes hos errores hoc iam loco sit scholion sequens.

32. II. Ex iis, quibus originem conceptus Dei explicavimus, apparet in notione Dei nil esse, quod negatione et combinatione notarum ex rebus creatis abstractarum optime non explicetur, et conceptum Dei esse omnino talem, qualis esse debeat, si abstractione comparatus esse supponitur. Quare tamquam figmenta gratuita reiicienda sunt systemata philosophorum, qui ad cognitionem Dei explicandam ad intuitum immediatum vel ad ideam innatam vel ad rudimenta notionum congenita vel ad nescio quem sensum confugiunt.

CAPUT II.

DE CERTITUDINE EXSISTENTIAE DEI.

PROLOGUS.

33. Postquam de conceptu Dei, qui est in apprehensione nostra, egimus, quis sit et unde sit, nunc de certitudine, quae est in iudicio de exsistentia Dei, nobis tractandum est, num sit et unde sit. De origine certitudinis, quam de exsistentia Dei habemus, variae efformari possunt sententiae. Nimirum quaecumque res cognoscitur, vel per seipsam vel per aliam cognoscitur; omnis igitur cognitio vel immediata vel mediata est. Immediata cognitio est duplex: intelligentia, quae prima principia ex ipsis terminis conceptis continuo et sine medio perspicit, et experientia, qua res extra nos positas cognoscimus et multa intra nos, praesertim etiam animi actus et motus, percipimus. Mediata quoque cognitio duplex est: fides, quae alieno testimonio, veracitate eius perspecta, instruitur, et ratiocinium, quod iudiciis, quae vel per intelligentiam

vel per experientiam (vel etiam ex auctoritate) didicimus, collatis ad alia nondum cognita nos ducit[1]. Itaque fuerunt, qui dicerent Deum exsistere esse immediate notum; alii, qui traditionalistae vocantur, hanc veritatem nonnisi fide a nobis disci putabant; alii etiam novum quendam cognoscendi modum caecum, quem sensum vel sentimentum vel sentimentalitatem appellant, imaginati sunt et ad hunc cognitionem Dei revocabant. Contra quos Deum ratiocinio cognosci nos tuemur. — Porro inter eos, qui immediatam Dei cognitionem defendunt, ontologistae specialem tractationem merentur. Item, quantum ad traditionalistas, varia eorum systemata prius exponenda sunt, ut deinde error confutetur. De traditionalismo enim aliquanto uberius in omnem partem tractamus, quia generatim moderni philosophi ii, contra quos theodicaea pugnat, linguae nimiam vim in vita hominis intellectuali tribuere solent. — Bene autem notandum est nos toto hoc capite contra eos argumentari, qui, admissa exsistentia Dei, de cognoscibilitate eius falsa statuunt. Quare in probatione thesium Deum exsistere generatim supponimus.

Huius igitur capitis omnino sunt articuli septem:

ARTICULUS I.

NUM IN HOMINE ESSE POSSIT CERTITUDO DE EXSISTENTIA DEI.

34. Non defuerunt pauci philosophi Scholastici, qui Deum naturali certitudine ab homine cognosci posse negarent. In hanc opinionem praeter alios citari solet Petrus de Aliaco[2]. Sine dubio quidam auctores de quaestione nostra obscure et falso scripserunt. Tamen in iis legendis recordari debemus demonstrationem eos saepe strictiori sensu sumere pro ea, quae est a priori. Itaque si negant exsistentiam Dei demonstrari posse, argumenta, quae sunt

[1] Cf. Pesch l. c. n. 598. [2] Cf. Suarez, Metaph. disp. 29. s. 2.

a priori, reiiciunt, quin probationibus, quae ex consideratione rerum creatarum hauriuntur, vim ipsis propriam abiudicent; sunt tamen, qui etiam harum vim enervare studeant. Maxime autem philosophi moderni Deum certitudinaliter cognosci passim negant. Contra quos Concilium Vaticanum haec sancivit: „Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit.“ [1] Censemus igitur exsistentiam Dei et potissima eius attributa, velut infinitatem, unitatem, omniscientiam etc. naturali certitudine a nobis cognosci.

Thesis II. Deus naturali rationis humanae lumine certo cognosci potest.

35. **Probatur.** Thesis patebit ipsis argumentis, quae pro exsistentia Dei allaturi sumus. Deinde hanc cognitionem et certitudinem homini propriam esse sic probat Kleutgen: „Ex ipsa quoque rationali natura demonstratur non posse in ea non inesse facultatem Dei cognoscendi. Sensus videlicet omnis quum in certo genere coarctetur, visus e. g. nihil apprehendat nisi coloratum, intelligentiae vis ad omnia, quae sunt et esse possunt, porrigitur. Quod si ita est, natura intelligens omnis nata facta est ad noscendum, aliquo saltem modo, eum, qui maxime est. — Rursus sensus non percipit nisi externas rerum species (phaenomena), intellectus autem ad harum causas et principia penetrat. Unde denuo inferemus nihil magis ad intellectum pertinere quam rerum primam causam et universale principium cognoscere. — Tandem intellectui proprium est non res tantum singulas, sed earum relationes considerare, ut ordinem inveniat, quo inter se nectuntur. Ordo autem est dispositio multorum ad unum. Hoc igitur natura ipsa cuiusvis intelligentiae postulat, ut illud unum et summum possit invenire, ad quod omnia, quae sunt, referuntur, h. e. Eum, ex quo et propter quem sunt omnia.“ [2] — Addere licet ad vitam hominum practicam et moralem cognitionem Dei esse plane necessariam; sine ea enim ignoraretur finis ultimus, ignoraretur etiam principium omnis obligationis et iuris. Itaque, quum natura in necessariis numquam deficiat, exsistentiam Dei naturaliter cognoscere possumus [3].

[1] Const. de fide cap. 2. [2] De ipso Deo n. 110.

[3] Cognitionem Dei, ad quam mentem humanam natam esse probavimus, certam esse per se patet. Nam omnis cognitio, quam natura intendit, certa est. Finis enim naturae non potest esse coniectura versatilis, sed est certitudo firma et quieta.

OBIECTIONES.

36. Obi. 1. Sensus spirituale quidquam apprehendere non potest. Atqui magis distat Deus a mente humana quam sensus a spirituali. Ergo a fortiori mens nostra non cognoscit Deum.

Resp. Obiectio nititur falso supposito. Ratio, cur sensus non cognoscat nisi corpora, non est generatim distantia entitativa inter sensum corporeum et spiritum, sed specialis natura sensus. Hic nempe nil cognoscit, nisi quod sub qualitate corporea et sensibili, velut colore, sono, apparet; et ideo ad spiritualia, quae eam qualitatem non habent, non extenditur. At intellectus, qui entis rationem universalissimam, qua universalissimam et ad omnia applicabilem, percipit, ad omnia se porrigit, quaecumque sub hac ratione universalissima continentur, ergo etiam ad primam rerum causam sive Deum. Itaque, si terminis scholae loqui placet, ut mens Deum cognoscat, non requiritur proportio *entitatis*, satis est proportio *habitudinis*, qua mens ad omnia se habet, quaecumque sunt entia. — Distantia inter mentem et Deum efficit illa quidem, ut non habeamus conceptum Dei adaequatum et proprium, non impedit, quominus habeamus conceptum analogum et verum. De cetero contra factum non valet disputatio. Argumenta, quae pro exsistentia Dei afferemus, invicte probabunt nos de facto cognitionem Dei habere; id autem, quod de facto est, etiam possibile esse debet.

37. Obi. 2. Si Deus a nobis cognosceretur, per creata id fieret. At contra: Deus infinitus est, res creatae finitae; atqui per effectus finitos causa infinita non cognoscitur; ergo Deus a nobis non cognoscitur.

Resp. Quum creaturae finitae sint, Dei infinitas ex magnitudine earum (saltem si a pari concluditur) non intelligitur. Intelligitur autem ex alia Dei proprietate, quam creaturae manifestant, velut ex aseitate, ex virtute creativa. Insuper res creatae, praesertim mens et voluntas hominis, infinitatem potentialem habent, ex qua infinitas actualis in causa adaequata, quae est Deus, infertur. — Ad hanc obiectionem respondebitur iis omnibus, quibus de facto infinitatem Dei probabimus.

Obiectio similis est haec: Res creatae non sunt Deo proportionatae; ergo ex iis nulla Dei perfectio cognoscitur.

Resp. Dist. Anteced. Res creatae non sunt Deo proportionatae, quia perfectiones creaturae finitae sunt et multam compositionem involvunt, perfectiones autem Dei infinitae sunt et modum simplicissimum habent, Conc., quia perfectiones creaturae, in quantum conceptu suo imperfectionem non involvunt, in Deo non vere et proprie habentur, Neg. Dist. Conseq. Ergo ex creatura perfectio Dei non cognoscitur conceptu perfecto et univoco, Conc., conceptu imperfecto et analogo, Neg. Nimirum distantia Creatoris et creaturae non impedit, quoniam creatura sit quaedam Dei similitudo. — Plura de hac re postea, quando explicabimus, quomodo perfectiones rerum in Deo inveniantur.

38. Obi. 3. Si Deus per creata cognosceretur, id fieret vel inductione vel deductione. Atqui non inductione; haec enim dare nequit nisi entia contingentia. Neque deductione; nempe, quum numquam conclusio praemissis latius pateat et deteriorem semper sequatur partem, ex ente contingente, condicionato, finito exsistentia entis necessarii, absoluti, infiniti deduci nequit [1].

---

[1] Ita Franck (Diction. des sciences philos. [Paris 1875]): „L'existence du Souverain Etre ne peut pas, comme une vérité de second ordre, se déduire

Resp. Deum esse cognoscitur deductione. Neque contra hoc est hexameter logicorum: Peiorem sequitur semper conclusio partem. Hic enim nil dicit quam conclusionem esse particularem vel negativam vel mere probabilem, si altera praemissa talis est. Qui huic principio alium sensum tribuit, debet probare illud pro eo sensu adhuc valere. Insuper ens absolutum non in sola conclusione habetur, sed in ipsis praemissis; sic enim argumentamur: „Si exsistit ens ab alio, exsistit ens absolutum; atqui exsistit ens ab alio; ergo exsistit ens absolutum.“ Si autem quis dicat nos ex effectu numquam posse concludere ad causam, quae effectum perfectione superet, id falsum esse obviis exemplis ostenditur. Ex horologio enim concludo exsistere hominem artificem, qui fecit illud; is autem horologio perfectior est. Similiter is, qui elementa creavit, elementis perfectior est, quum haec vi creativa careant; et principium rerum adaequatum perfectius est rebus, quia in ipso est actu, quidquid in rebus est potentia. Haec omnia argumentis pro exsistentia Dei afferendis uberius clarescent [1].

39. Obi. 4. Non possumus exsistentiam Dei quaerere et invenire, quin sciamus, quid sit Deus et quid quaeramus. Atqui nescimus, quid sit Deus.

Resp. Ad Deum quaerendum non requiritur conceptus Dei philosophicus et evolutus, sed sufficit quilibet conceptus, quo Deus ab aliis rebus distinguitur, velut si concipitur tamquam prima causa, tamquam supremus legislator etc. Eiusmodi autem conceptus, ope combinationis et praesertim negationis sponte nascuntur, v. gr. ex conceptu causae, quae est post aliam, oritur conceptus causae primae. Et sic sufficienter Deum concipimus, ut, num sit et qualis sit, diligentius examinare possimus. — Deinde ope ipsius ratiocinii ad conceptum Dei pervenire, i. e. Deum invenire possumus, quin eum sub conceptu aliquo proprio antea quaesiverimus. V. gr. quaerere possumus, num series causarum sibi succedentium infinita esse possit. Si ratiocinio invenimus eam non esse infinitam, in nobis oritur conceptus causae primae sive Dei. Quare in logica praeter alios distinguunt conceptus discursivos, ad quos formandos mens per discursum sive ratiocinium pervenit [2].

40. Obi. 5. Certitudo de exsistentia Dei supponit intellectum esse per se infallibilem. Haec autem infallibilitas supponit Deum esse. Et sic circulum vitiosum incurrimus.

---

d'une autre vérité; car toute vérité déduite, toute conclusion, a necessairement moins d'étendue, ou participe à un moindre degré de la vérité absolue, que les prémisses, dont on la fait sortir. Or, ici, il s'agit de l'Absolu lui-même, dans la plus haute et la plus complète acception du mot, c'est-à-dire d'un principe, au dessus duquel la logique, pas plus que la métaphysique, ne saurait rien concevoir. La conviction rationelle que Dieu existe ne peut pas être davantage le résultat d'une induction“ etc. (p. 493). Vide Piccirelli, De Deo (Paris. 1885) n. 69.

[1] Proprie loquendo in argumentis pro exsistentia Dei conclusio non patet latius quam praemissae. Nam v. gr. si dico: „Exsistit ens contingens“, praeter id, quod explicite enuntio, implicite et virtualiter statuo exsistere ens a se. Nam contingens est ens, quod non potest exsistere nisi vi alterius, et quidem entis a se. Quare praemissa „Exsistit ens contingens“ latius patet quam conclusio „Exsistens a se“.

[2] Cf. Pesch l. c. n. 207. schol. 3.

Resp. Infallibilitas mentis supponit exsistentiam Dei in ordine ontologico, quia a Deo omnia oriuntur, etiam mens et virtus eius; non supponit eam in ordine logico, ut debeamus Deum prius cognoscere quam de mentis veracitate certi simus. Nempe evidentia obiectiva menti manifesta sibi ipsa testimonium reddit, se non posse esse cum falsitate. Neque ea, quam sensus referunt, corporum exsistentia ex Dei veracitate demonstrari debet, ut Cartesiani volunt; sed veritas et bonitas, quae est naturae generatim propria, certos nos reddit in ea re sensus non fallere [1].

41. Obi. 6. Si exsistentia Dei cognoscitur, id fiet mediante principio causalitatis vel rationis sufficientis. Atqui eiusmodi principia certitudinem gignunt, quando applicantur rebus experientiae subiectis, non autem quando applicantur rebus transcendentibus et suprasensibilibus.

Resp. De his principiis postea paucis disseremus. Hic breviter replicamus ea esse universalissime vera; hauriuntur enim ex analysi et comparatione idearum universalissimarum. Qui hoc negat, contra evidentiam immediatam loquitur, scepticismum profitetur, omnem disputationem reddit impossibilem. Immo scepticus, qui de universo principio causalitatis dubitat, magis philosophice se gerit quam illi, qui ad ordinem particularem illud restringere volunt. Nam principium eadem evidentia pro omni ordine fulget quam pro ordine particulari. Itaque, si pro aliquo, pro omni ordine eius valor negari debet.

42. Obi. 7. Si Deus tamquam causa mundi cognoscitur, aut est causa libera aut necessaria. Si libera, non est necessarius inter Deum et mundum nexus; si necessaria, multa sequuntur absurda. Ergo Deus omnino non cognoscitur tamquam causa mundi; et, si hoc, nullo modo cognoscitur.

Resp. Deus est causa libera mundi. Inter causam autem liberam et effectum nullus est nexus antecedens, est tamen consequens i. e. ex eo, quod causa est, non sequitur effectum esse, sed ex effectu sequitur causam esse. Ita recte dicitur: Domus est, ergo etiam architectus; falso: architectus est, ergo etiam domus.

43. Obi. 8. Deum esse est articulus fidei. Sed ea, quae sunt fidei, non sunt naturaliter cognoscibilia.

Resp. Non omnia, quae sunt obiectum fidei, naturali cognitioni impervia sunt, sed sola mysteria stricte dicta. Nihil enim prohibet, quominus idem et sciatur et credatur, ut verior inter theologos sententia habet.

Alias obiectiones vide art. 5. huius capitis et c. 7.

ARTICULUS II.

NUM DEUM ESSE SIT IMMEDIATE NOTUM.

44. Immediate notum dicitur: 1. *empirice* illud, quod immediata experientia sive externa sive interna cognoscitur; 2. *analytice* illud, quod seposita omni demonstratione ab intellectu humano ex ipso conceptu subiecti et praedicati immediata evidentia colligitur, velut prima principia.

[1] Cf. Pesch l. c. n. 600 sqq.

Thesis III. Deum exsistere non est immediate notum.

Probatur. Deum esse 1. non constat immediate experientia externa, quia Deus, quum sit incorporeus, sensibus non subiicitur;

2. non constat immediate experientia interna. Hoc efficitur iis, quibus in articulo sequenti ontologistas redarguemus;

3. non constat immediate ex ipso conceptu Dei et exsistentiae. Testis est conscientia uniuscuiusque; nemo hanc immediatam evidentiam habet. Propterea etiam nullus philosophus eam asserit. Nam qui ex conceptu Dei exsistentiam cognosci putant, hoc mediante demonstratione, non immediate patere censent.

45. Scholion. Scholastici solent quaerere, num Deum esse sit *per se* notum. Distinguunt autem duplex per se notum. Aliud est per se notum quoad nos; sic nota est propositio, cuius veritas ex ipsa ratione subiecti et praedicati a nobis perspicitur vel immediate (in iis, quae diximus immmediate nota analytice) vel mediate (mediante demonstratione aprioristica) [1]. Aliud est per se notum tantum quoad se; sic nota est propositio, cuius subiectum si concipitur, etiam implicite praedicatum concipitur, quin tamen intellectus nostri imbecillitas ex conceptu subiecti praedicatum eruere possit.

Itaque Deum esse est per se notum tantum quoad se. Nam ex altera parte ab essentia Dei exsistentia inseparabilis est; Deus enim non potest non exsistere et exsistentia est de essentia eius. Hinc fit, ut qui Deum apprehendit, implicite concipiat exsistentiam inseparabiliter ex parte rei coniunctam. Ex altera parte nos ex conceptu Dei exsistentiam, quamvis necessario cum essentia coniungatur, colligere non possumus, quia Deum non cognoscimus conceptu proprio, sed conceptu alieno secundum analogiam creaturae, in qua essentia potest esse sine exsistentia in statu merae possibilitatis. Et hoc magis patebit iis, quae mox contra argumentum ontologicum dicemus [2].

OBIECTIONES.

46. Obi. 1. Immediate evidens est exsistere rationem sufficientissimam et adaequatam omnium rerum. Atqui haec ratio est Deus. Ergo immediate evidens est exsistere Deum tamquam principium rerum adaequatum.

Resp. Immediate evidens est tantum haec condicionalis: *Si exsistit aliqua res,* exsistit ratio eius sufficientissima. Iam si accedit: „Exsistit aliqua res“, tunc mediantibus his praemissis infertur: „Exsistit ratio huius rei sufficientis-

---

[1] In aliis tamen quaestionibus per se notum solet esse idem, quod immediate notum. [2] Cf. S. Thomas, Summ. theol. q. 2. a. 1.

sima." — Praeterea conceptus, quo Deus cognoscitur tamquam principium rerum adaequatum, valde obscurus est. Nondum enim scitur, utrum illud principium adaequatum sit collectio rerum mundanarum an ens superius.

47. Obi. 2. Si Deum esse non est immediate notum, ratiocinate ad hanc veritatem perveniendum est; et sic pueri et rudes a cognitione, quae est omnibus maxime necessaria, excluduntur.

Resp. Ad Deum cognoscendum non requiritur artificialis illa ratiocinatio, quae membra clare et expresse distinguit et ordinate disponit. Satis est ratiocinium naturale et obvium, quo etiam indocti passim utuntur. Sic enim Deus naturam hominis condidit, ut ad notitiam eorum, quae nosse maxime interest, sponte et facile perveniat. Tamen haec naturalis et obvia Dei cognitio vere mediata est et ex iis, quae de se vel rebus externis homo cognovit, infertur, etsi plerumque homines hanc illationem per membra distinguere et ordinare minus sciant.

48. Obi. 3. Deus est primum principium. Atqui primum principium est immediate notum. Ergo Deum esse est immediate notum.

Resp. Dist. Mai. Deus in ordine ontologico est primum principium, quia ab ipso omnia esse derivant, Conc., in ordine logico, quatenus ipse a nobis primus cognoscitur et in cognitionem aliorum ducit, Neg. Contrad. Min.

Inst. Atqui primum principium in ordine ontologico est etiam primum in ordine logico. — Nam ordo logicus conformis esse debet ordini ontologico. Atqui hoc requirit, ut idem principium sit in utroque ordine.

Resp. Dist. Mai. Ordo logicus et ontologicus conformes esse debent quoad id, quod cognoscitur, Conc., quoad modum, quo res cognoscitur, et quoad ordinem, ut ratio et causa ante rationatum et effectum cognosci debeat, Neg.; sic enim nulla iam esset demonstratio a posteriori. Concedimus autem perfectissimum modum cognoscendi esse, quo omnia ex Deo cognoscuntur; sed hic soli Deo naturalis est.

49. Obi. 4. Deus est maxime intelligibilis. Atqui id, quod est maxime intelligibile, est immediate notum. Ergo Deum esse est immediate notum.

Resp. Conc. Mai. Dist. Min. Quod est maxime intelligibile, est immediate notum intellectui, cui illud obiectum proportionatur, et qui propterea illud cognoscit secundum propriam eius formam, Conc., intellectui, quem illud obiectum excedit, et a quo non cognoscitur nisi secundum analogiam cum aliis rebus, quarum intelligibilitas tali intellectui proportionatur, Neg. Dist. Conseq. Ergo Deus est immediate notus intellectui divino et sibi ipsi, Conc., nobis, Neg. Alias obiectiones vide art. sequenti.

ARTICULUS III.

DE ONTOLOGISMO.

50. Nomen ontologismi inventum est a Gioberti. Contendit ille primum logicum, quod ipse psychologicum appellat, debere esse primum ontologicum. Propterea veterem philosophiam, quae a rebus creatis ut prius notis ad Deum ascendit, tamquam psychologismum damnat; suum vero systema, quod a Deo prius cognito ad cognitionem mundi descendit, tamquam ontologismum commendat.

Ontologismus vocatur systema philosophicum, quod docet nos immediate Deum intueri et ex hoc intuitu originem ducere omnem nostram cognitionem intellectualem. Hic est error antiquissimus. Iam S. Thomas data opera quosdam philosophos talia asserentes refutat[1]. Inter recentiores ontologistarum antesignanus erat Malebranche. Tradit iste nos ideas sive universalia in Deo videre. Sensatio est occasio, ut attentionem ad ideam sensationi respondentem in Deo contemplandam convertamus. Non videmus Dei essentiam, ut est in se, sed secundum relationem ad ea, quorum ideam contemplamur. De exsistentia corporum certi sumus revelatione Christiana, quae eam supponit et confitetur[2].

Similia in Italia nostro saeculo docuit Gioberti. Secundum hunc auctorem, ut modo diximus, primum ontologicum, quod est Deus, debet esse primum logicum, quod nos primo cognoscimus. Cognoscitur autem a nobis Deus immediata intuitione. Distinguitur vero cognitio directa et reflexa. Intuitionem Dei directam ex tempore, quo ratione uti coepimus, habemus continuam. Haec autem cognitio indeterminata est et confusa. Ut evadat clara et distincta, cognitio reflexa accedere debet. Videlicet sensationibus et collocutione hominum mens excitatur, ut ad esse divinum attentius contemplandum se convertat cognitionemque pro adiunctis determinet. De exsistentia denique corporum certi reddimur, quia in Deo actum videmus, quo ea creat.

Multi etiam alii surgebant hoc nostro tempore ontologismi asseclae, praesertim in Gallia, Belgio, Italia. In eorum numero censentur Branchereau, Fabre Sorbonnensis, Ubaghs, Rothenflue, Mamiani etc. Neque tamen eodem modo loquuntur et sentiunt. Generatim haec fere tradunt: Deus est primum, quod cognoscitur; cognoscitur autem intuitione. Sic de exsistentia entis infiniti sive Dei certi reddimur; neque enim intueri possumus, quod non exsistit. Intuitu divino porro ad alia cognoscenda habiles reddimur. Nempe, quando universalia contemplamur, Deum ipsum contemplamur, sed alio et alio modo. Primus Dei intuitus, qui vocatur directus, est obscurus et indeterminatus. Occasione sensationis et collocutionis socialis cognitio clara fit et nobis conscia et determinata; haec distincta cognitio appellatur reflexa[3].

---

[1] Opusc. 70 Sup. Boeth. de Trin. q. 1. a. 3.

[2] Cf. Stöckl, Gesch. der neuern Philos. I, 123.

[3] Cf. Stöckl l. c. II, 568 sqq. Cf. etiam Karl Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts, et maxime tria huius operis volumina prima.

Thesis IV. Immediata Dei intuitio menti humanae non est naturalis.

51. Stat. Quaest. Dicimus nos Deum non videre *naturaliter*. Revelatione enim divina constat nos supernaturali gratiae divinae beneficio Deum videre posse et in beatitudine esse visuros. De hac re conferantur, quae postea de invisibilitate Dei dicemus.

52. Probatur. 1. A priori et ex natura mentis humanae illum intuitum esse impossibilem sic demonstrat Kleutgen: „Quaecumque cognoscuntur, vel per seipsa vel per alia cognoscuntur. Porro quae per seipsa, secundum propriam formam, quae vero per alia, secundum horum adeoque alienam formam apprehenduntur. Quoniam igitur, quidquid in Deo est, simplicissima eius essentia est: si Deus per se ipse ab hominibus cognoscitur, necesse est, ut essentia divina secundum formam propriam a mente humana apprehendatur. Hoc autem fieri non potest. Cognitio enim operatio vitalis est, qua cognoscens rem cognitam (per sui assimilationem) intra se imitando exprimit. Quum igitur operatio vitalis non possit non conformis esse naturae operantis, consequens est, ut intellectus non possit in se exprimere formam propriam nisi earum rerum, quae suae naturae respondeant. Unde dici solet: Simile a simili cognoscitur. Quod quidem effatum de eo, quod per se adeoque secundum propriam formam cognoscitur, intelligendum est. Quae quum ita sint, si quidem natura divina creatae naturae proportionem infinite excedat, sequitur, ut Deus a nulla creata mente, naturali quidem facultate, per se ipse cognosci possit.“ [1] Et haec, quae Kleutgen dicit, non minus de directa cognitione valent quam de reflexa.

53. 2. A posteriori illum intuitum de facto in nobis non esse iam inde demonstratur, quia experientia teste conceptum Dei secundum propriam Dei formam non habemus; haberemus autem, ut modo explicatum est, si Deum intueremur. — Neve dicas cognitione directa nos Deum sub propria forma concipere, non vero reflexa et nobis conscia. Nam quia omnis cognitio directa reflexa fieri potest et secundum adversarios Dei cognitio directa, de qua loquuntur, rerum creatarum consideratione re ipsa fit reflexa, qualis sit, per hanc reflexionem cognosci debet. Si igitur Deum sub propria forma perciperemus, huius rei conscientiam haberemus.

Diximus per experientiam constare nos nullum habere conceptum Dei proprium. Nimirum conceptus Dei proprius esset om-

---

[1] De ipso Deo n. 129.

nino positivus et simplex, quia Deus est ens simplicissimum et realissimum sine omni privatione. Atqui nos nullo modo experimur conceptum, qui modo simplicissimo et absolute positivo exprimat ipsam sapientiam simul et ipsam iustitiam, potentiam, immensitatem, infinitatem, divinitatem. Sed ut haec nonnisi multis vocabulis significamus, ita etiam non intelligimus nisi multorum conceptuum combinatione. Immo c. 1. a. 4 vidimus nos ne unum quidem attributum Deo soli proprium conceptu simplici positivo exprimere.

54. 3. Item a posteriori sic arguit S. Thomas: „Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum: quia cognoscere Deum per essentiam [sic autem Deus cognosceretur, si esset obiectum mentis primum] est hominis beatitudo, unde sequeretur omnem hominem beatum esse. — Et praeterea, quum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum. — Et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima; unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse.“ [1]

OBIECTIONES.

55. Obi. 1. Omnis res creata concipitur ut finita. Ergo, si creatura ante Deum cognosceretur, prima nostra cognitio esset negativa.

Resp. Primum, quod de re cognoscimus, non est eam esse finitam vel infinitam, sed eam esse et esse aliquid: ergo primum, quod cognoscimus, est positivum. Postquam autem cognovimus, quid res sit, considerare etiam possumus, quid non sit. Perspicientes autem, quid res non sit, eam ut finitam cognoscimus. Denique ex conceptu finiti negatione conceptum infiniti formamus. Itaque a positivo incipimus; per negationem ad conceptum finiti transimus; per alteram negationem ad novum positivum sive ad infinitum pervenimus.

Inst. Duplici negatione ad novum positivum non perveniemus, sed ad primum redibimus.

Resp. Si primo rem conciperemus, deinde eam negaremus, denique hanc determinatam negationem negaremus, utique ad primum conceptum rei rediremus. At sic non procedimus, si ex ordine concipimus perfectionem, perfectionem finitam, perfectionem infinitam. Nam si perfectionem ut finitam concipimus, non ipsam hanc perfectionem negamus, sed perfectioni addimus negationem alicuius indeterminati gradus, qui est in ista perfectione. Itaque conceptus finiti non est simpliciter negativus; sed est partim positivus, quia perfectionem

[1] Opusc. 70 Sup. Boeth. de Trin. q. 1. a. 3.

secundum universalem eius rationem affirmat, partim negativus, quia perfectionem secundum aliquam indeterminatam partem sub eius universali conceptu contentam negat. — Secunda negatio, qua conceptus infiniti formatur, indeterminatam negationem, quae in conceptu finiti continetur, negat et sic affirmat non tantum universalem perfectionis rationem, sed maxime totum eius ambitum et omnem eius plenitudinem. Itaque ex ordine concipimus: a) bonum secundum communem eius rationem; b) bonum, cui aliquid boni deest, sive bonum mixtum cum aliquo non bono sive bonum finitum; c) bonum, cui nihil boni deest, sive bonum non mixtum cum aliquo non bono sive bonum purum et infinitum.

Inst. Si bonum finitum est, cui aliquid boni deest, ante bonum finitum concipio bonum totum, ex quo aliquid finito deest i. e. prius concipio infinitum.

Resp. Ut indeterminate *aliquod bonum* concipiam, non requiritur, ut totum bonum mentis intuitu amplectar; satis est universalem et communem boni rationem cognoscere.

Inst. Nihilominus infinitum est ex toto positivum, finitum ex parte negativum. Atqui positivum prius cognoscitur quam negativum. Ergo infinitum sive Deus ante creaturam finitam concipitur.

Resp. Infinitum ex parte rei omnino positivum est, sed a nobis per negationem finiti sive limitis cognoscitur. Et licet haec negatio limitis tamquam duplex negatio affirmationi aequiparetur, tamen noster concipiendi modus non desinit esse negativus. Neque enim quum dicimus Deum illud bonum esse, cui boni nihil desit, mentis intuitu totum bonum infinitum amplectimur. Et sic intelligitur, cur infinitum, quod in nobis est dupliciter negativum, post finitum cognoscatur, quod unam negationem continet. Illud enim „Positivum prius cognoscitur quam negativum“ de conceptu subiectivo valet, non semper de conceptu obiectivo. Utique ad intellectum divinum ea, quae sunt obiective positiva, prius se habent quam negativa; sed in nobis ordo cognoscendi saepe differt ab ordine, quo res sunt.

56. Obi. 2. Omnia media, quibus mentis abstractio uti potest, finita sunt. Atqui per finita multiplicata non oritur infinitum. Ergo infinitum non ex finitis cognoscimus, sed immediate intuemur.

Resp. Infinitum non cognoscimus finita finitis addendo, sed ope negationis, ut explicavimus. Sic autem revera conceptus infiniti oriri potest; nam reipsa infinitum est id, cui nihil boni deest. — Ex eo autem, quod omnia, quibus Deum cognoscimus, finita sunt, non sequitur nos infinitum non cognoscere, sed tantum nos illud cognoscere finito modo sive cognitione finita.

Inst. Si Deum non immediate intuemur, sequitur, quod, quando Deum contemplamur, aliquam finitam speciem contemplamur.

Resp. Species rei non est id, *quod* cognoscimus, quando rem cognoscimus, sed id, *quo* rem cognoscimus.

Inst. Species finita non potest esse id, quo infinitum cognoscimus. Nam haec species infinitum non continet.

Resp. Species finita non potest Deum continere entitative, Conc., repraesentative, Subdist., perfecte et positive, Conc., imperfecte et negative, ut explicatum est, Neg.

57. Obi. 3. „Quod per principia illa summa, secundum quae de omnibus iudicamus, cognoscitur, aeternum quiddam et immutabile est, neque e mente

nostra neque e ceteris rebus finitis et caducis pendens. Atqui nihil est aeternum, immutabile et prorsus independens nisi Deus. Deus igitur ipse est, secundum quem de omnibus iudicamus, et quem proinde ante omnia cognoscimus."

Resp. „Omne verum rationem quidem seu fundamentum habet in aliquo, quod in rerum natura exstat. Nequaquam autem omne verum secundum se in rerum natura exstat; immo vero multa vera, quae concipimus, ut ea concipimus [universalia et praecisa], esse plane non possunt. Et talia sunt principia illa, quibus scientiae reguntur, sive simplicia i. e. notiones, sive complexa i. e. iudicia universalia. Itaque ex eo, quod intelligimus principia haec (sive ordinem rerum metaphysicum) necessario et ab aeterno vera esse, iure quidem inferimus esse in rerum natura aeternum aliquod et immutabile, quo veritatis illius ratio et fundamentum contineatur; nequaquam autem, exstare in rerum natura aeternum aliquod et immutabile, quod sit haec vera universalia. — Sicut potentia divina ratio est possibilitatis rerum, quae dicitur, extrinsecae, ita divina substantia possibilitatis intrinsecae; hoc est: ideo esse possunt, quae aliquo modo (secundum quid) sunt, vivunt, intelligunt, quia ille est, qui simpliciter est, vivit et intelligit, seu qui est ipsa essentia, vita et intelligentia. Itaque Deus quidem ultima ratio est, cur verae sint notiones, quas concipimus, et axiomata, quibus iudicamus; praepostere autem infertur Deum esse haec ipsa vera universalia. Quam enim absurde Deus homo in genere seu homo universalis, circulus etc. esse diceretur: tam absurde ens, verum, bonum in genere aut axiomata esse dicitur, quae de his enuntiantur." [1]

58. Obi. 4. Omnia cognoscuntur per determinationem entis. Ergo, quod primo cognoscitur, est esse purum sine ulla determinatione; sed esse purum est Deus.

Resp. Id, quod primo cognoscitur, est ens ut sic sive ens universale et abstractissimum. Hoc ens vocatur purum, quia est indeterminatum et ab omni perfectione speciali praescindit et communissimam solam rationem in conceptu suo retinet. Ens ut sic intimam omnium rerum essentiam ingreditur et per singulas res multiplicatur ab iisque continetur. — Contra Deus est ens singulare et plenissimum. Vocatur esse purum, quia est ens sine ulla commixtione non entis, i. e. quia omnem perfectionem specialem eminenter continet. Deus non est de essentia alicuius rei creatae, sed infinita excellentia ab iis distat. — Itaque sensu prorsus opposito ens ut sic et Deus vocantur esse purum. Quare insigniter errant Ontologistae, quum Deum dicant esse ens ut sic.

Ex hoc tamen vides, quam prope ontologismus distet a pantheismo. Si enim Deus et ens ut sic sunt idem, Deus erit de essentia et substantia intrinseca omnium rerum; et hoc est ipse pantheismus. Praeterea, ut hoc per transennam notemus, ontologismus pantheismo affinis est, quatenus intellectui creato tribuit, quae sunt propria intellectui divino, nempe ut ex cognitione divinae essentiae ducatur ad cognitionem aliorum.

59. Obi. 5. Eatenus solum aliquid verum aut pulchrum dicere possumus, quatenus cognoscimus illud cum idea veritatis aut pulchritudinis esse conforme. Porro haec idea normalis veri vel pulchri non potest derivari abstractione ex

---

[1] Kleutgen, De ipso Deo n. 134. De omnibus his obiectionibus cf. Rothenflue, Institut. Philos., Psychol. sect. 2. c. 1. a. 2 et 3.

rebus creatis, quia ipsae, ut tamquam pulchrae et verae cognoscantur, comparandae sunt cum norma veritatis et pulchritudinis prius cognita. Ergo illa idea normalis ex intuitu Dei hauritur et est ipse Deus.

Resp. Ideam sive rationem et conceptum veri et pulchri abstractione haurimus ex rebus experientiae subiectis, quia hanc rationem revera continent. Et illae res primo non dicuntur verae et pulchrae propter comparationem cum nescio qua norma, sed quia ratio formalis veri et pulchri eis insita est. Et eo magis aliquid erit verum et pulchrum, quo minus ullo vero aut bono caret.

60. Obi. 6. Notiones rerum in nobis non gignuntur a rebus, quippe in quibus nullae sint universales et aeternae et necessariae naturae, quales notionibus exprimuntur. Neque vis insita mentis eas efficit; plus enim perfectionis ideae quam res ipsae continent, quare mens eas producens ipso rerum Conditore plus operaretur. Restat igitur, ut per Dei essentiam, in qua insunt aeternae et immateriales. nobis manifestentur.

Resp. Neque res sola neque intellectus solus notiones gignit, sed ut ait S. Augustinus, ab utroque notitia paritur a cognoscente et cognito. Res enim per sensus externos ad phantasiam deducuntur, ut inde intellectui serviant; qua de re uberior explicatio quaerenda est ex psychologia. — Iam ex rebus desumitur id, quod concipimus, ab intellectu desumitur modus universalis et praecisus, quo concipimus. Revera enim in rebus est id, quod concipimus, etsi in illis non est modo universali, quo concipimus. Est in rebus natura aeterna et necessaria. i. e. cui inseparabiliter propria est aeterna et necessaria possibilitas, etsi haec natura in re non est praecisa et abstracta et separata ab exsistentia temporali et contingenti [1].

Neque propterea menti humanae potentiam creandi tribuimus. Nam ideae non sunt substantiae, sed accidentia, quae in intellectu tamquam in subiecto gignuntur; sunt formae, quibus intellectus rebus cognoscendis assimilatur et fit intelligibilis earum imago. In aestimanda autem virtute efficiendi non tantum quaeritur, quid producatur, sed multo magis, unde producatur. Sic artifex, siquando imago, quam producit, rei naturalis vincit pulchritudinem, non ideo exserit vim creandi; imaginem enim facit in materia praeexsistenti, non ex nihilo. Similiter ideae in mente non ex nihilo oriuntur.

61. Obi. 7. Deus ab omnibus agnoscitur esse lux, qua intellectus omnia intelligit. Atqui Deus non potest esse huiusmodi lux nisi cognitus ab intellectu. Ergo Deus ante omnia cognoscitur.

Resp. Deus est lux illuminans nos, quia ab eo et nos facultatem intellectivam et res esse et intelligibilitatem habent; non autem, quia ipse est primum cognitum ducens in cognitionem aliorum.

ARTICULUS IV.

DE VARIIS TRADITIONALISMI SYSTEMATIS.

62. Commune traditionalistarum dogma est fere hoc: In ortu suo protoparentes revelationem veritatum, earum saltem, quae sunt ordinis moralis et religiosi, a Deo acceperunt. Quae veritates

[1] Cf. Pesch l. c. n. 716 sqq.

traditione a protoparentibus per generationum successionem ad omnes homines perveniunt. Verbum est medium necessarium ad conceptus morales et religiosos acquirendos, neque hae notiones combinatione notarum abstractione comparatarum oriuntur; item certitudo de veritatibus moralibus et religiosis ultimatim non habetur nisi per fidem. — Iam de potissimis huius systematis fautoribus breviter dicamus.

De Bonald censet malum perniciosissimum nostri temporis incertitudinem esse doctrinarum philosophicarum. Systemata philosophica omnia sunt insufficientia. Ratio humana non se inclinat nisi aut evidentiae auctoritatis aut auctoritati evidentiae. At neque auctoritas neque evidentia umquam philosophiae inerat. Via, qua ex hac incertitudine egrediamur, criterium, quo verum a falso distinguamus, non est evidentia individualis, sed auctoritas publica. Sine institutione et verbis potest homo cognoscere facta particularia externa et interna; haec enim et bruta cognoscunt. Nequit autem ullum habere conceptum universalem aut ordinis immaterialis. Verbum autem, quo ideae generantur, potest esse sive scriptum sive ore prolatum sive gestus, sive per visum sive per auditum receptum, dummodo sit commercio hominum transmissum.

Quomodo igitur oriuntur ideae? Philosophia omnis a verbo incipit. Nulla idea cognosci potest nisi expressione sua sive verbo, sicut Deus ipse cognosci non potest nisi verbo suo. Sine verbo ne tria quidem numerare possumus. Sine verbo omni conceptu, omni scientia, immo ipso intellectu caremus. Sicut in principio creationis materia erat inanis et vacua, antequam verbo Dei formaretur, ita etiam mens est inanis et vacua, antequam verbum audierit. Impossibile igitur erat moraliter, physice et metaphysice, ut homo verbum inveniret. Ab ortu suo protoparentes verbum et cum eo primam veritatis cognitionem a Deo acceperunt. Verbum et cum eo idearum cognitio traditione ad omnes homines propagantur. Instructio haec Dei sive immediata in protoparentibus sive mediata per societatem in nobis est *revelatio*. Revelatio igitur et fides principium sunt scientiae. — Verum quidem est ideam verbo priorem esse in mente, quum, qui obiectum verbo designatum non novit, verbum intelligere non possit. Sunt igitur in nobis ideae innatae. At ideae solummodo accedente verbo menti visibiles redduntur. Verbum idem intellectui est, quod lumen visui. Quemadmodum in loco obscuro nihil videre possumus, quamvis obiecta adsint, lumine vero accedente omnia visibilia redduntur, ita ideae

nostrae, priusquam verbum nobis advenerit, nos latent. Sicut stanno absente nulla imago in speculo cernitur, ita absque verbo nulla idea in mente percipitur. Intellectus noster quasi charta est, cui ideae liquore decolore inscriptae sunt, ut verbo accedente colorem et visibilitatem accipiant etc. Quomodo vero anima verbo ideam cognoscat, ignoramus et sine dubio semper ignorabimus.

Certitudinem autem de veritatibus illis fundamentalibus, quibus omnis scientia nititur, consensu universali generis humani comparamus. Auctoritas universi generis, quae est auctoritas Dei primo has veritates revelantis, testimonium reddit his principiis. Quomodo individualis ratio, in qua philosophi hucusque systemata sua fundare solebant, illi universali rationi dignitate et auctoritate comparari potest? In specie exsistentia Dei est veritas omnium certissima. Deum nominare est Deum probare. Quia enim nomen Dei in usu est, Deus ab hominibus est cognitus. Non autem esset ab omnibus cognitus et agnitus, nisi exsisteret.

Ceterum de Bonald non sibi semper constat. V. gr. aliquando dicit solas voces articulatas, non autem gestus, ideam latentem excitare ideoque surdomutos ideis carere. Neque propositiones suas ita ad consensum generis humani examinare solet, quam theoria postularet [1].

63. Ut de Bonald originem notionum potius consideravit, ita **Lamennais** motivum certitudinis. Tria sunt, inquit, philosophorum systemata circa originem certitudinis. Locke eam repetit a sensibus externis, Kant ab evidentia, Cartesius a ratiocinio. Erravit Locke. Nam sensus passim nobis illudunt; forsan tota vita nostra illusio est. Incertum manet, num vere sentiamus, num omnino simus. Erravit etiam Kant. Evidentia potest esse fallax; immo forsan tota vita nostra illusio ingens est. Erravit denique Cartesius. Ratiocinium enim etiam tuendis erroribus inservit. Quare hucusque logica firmo fundamento caruit. Quaeramus igitur novum fundamentum, ne in scepticismi absurditatem ruamus.

Natura nos cogit, ut quaedam credamus i. e. admittamus, quin intellectui sit persuasum; v. gr. credere debemus nos exsistere, esse praeter nos alios homines, esse corpora etc. Quaenam igitur

---

[1] Opera, in quibus praesertim de Bonald systema suum exposuit, sunt: Recherches philosophiques sur les premiers objets des Connaissances morales; et: Législation primitive.

est auctoritas inducens nos, ut istas veritates admittamus? Nil inveniri potest praeter consensum communem. Omnes homines illas veritates admittunt, et ab omnibus stulti et insani censeremur, si dubitaremus. Itaque consensus multitudinis est criterium veritatis. Quot testimonia ad certitudinem requirantur, a circumstantiis pendet; unus intellectus numquam certitudinem parit, debet esse consensio. Itaque ratio generalis, non intellectus privatus principium est certitudinis.

Veritates essentiales, quae sunt obiectum rationis universalis, eaedem sunt apud omnes homines nec quidquam in his amitti vel de novo inveniri potest. Possunt tamen homines ex his veritatibus fundamentalibus combinatione et evolutione ad veritates derivatas pervenire.

Exsistentia Dei omnium veritatum est certissima, quia de ea summus est omnium hominum consensus; est multo certius quam me exsistere, quum multo pluribus testimoniis constet.

Quomodo primi homines ad certitudinem veniebant, quum nondum esset consensus multorum? Deus protoparentibus se revelavit. Haec revelatio per traditionem ad omnes homines pervenit. Ratio generalis nil aliud nobis exhibet quam veritates illas primitus a Deo revelatas. Ratio igitur generalis est participatio rationis divinae; et hinc eius auctoritas etiam magis commendatur.

Haec de origine et motivo certitudinis, quid nunc de origine notionum? Omnem cognitionem veritatis vidimus esse ex verbo revelationis divinae per traditionis verbum ad nos transmissae. Omnis igitur cognitio et omnis conceptus verbo et lingua generatur. Sine verbo nulla cogitatio est. Quare etiam plane impossibile fuit homines linguam invenire. — Sic igitur pulchro nexu vita intellectualis et moralis continentur. Utraque fundatur in societate. Societatis quasi cardines sunt fides, quae est oboedientia rationis, et virtus, quae est oboedientia voluntatis [1].

64. **Bautain** censet Lamennais recte fidem principium philosophiae statuisse, erravisse autem, quia praeter et supra auctoritatem infallibilem Ecclesiae posuit auctoritatem consensus communis. E contra principium philosophiae est revelatio supernaturalis in paradiso facta et in synagoga et Ecclesia conservata et aucta. Philosophia ex

---

[1] Hanc theoriam Lamennais exponit praecipue in opere: Essai sur l'indifférence en matière de religion, tom. 2, et in: Défense de l'essai sur l'indifférence.

revelatione, prout in sacra Scriptura et doctrina Ecclesiae continetur, principia sua desumere debet. Desumit autem tantum veritates fundamentales; deinde ipsius est haec principia evolvere et ad experientiam applicare, ut sic fides accedente evidentia transeat in scientiam[1].

65. **Ventura** mitiorem traditionalismum defendit necessitatemque verbi ad conceptus rerum immaterialium gignendos restringit. Notiones rerum sensibilium abstractione accipimus mediante sensu; notiones rerum immaterialium verbo gignuntur, quoniam earum non sunt phantasmata. Certitudo autem omnis oritur ex fide; nempe de veracitate sensuum et rationis non constat, nisi fide tenemus Deum veracem tum rationem tum sensus creasse. Postquam Deum fide cognovimus, ratione hanc cognitionem evolvere et profundius intelligere possumus; immo tunc invicte exsistentiam Dei et praecipua eius attributa demonstrabimus. — Fides, quae est fundamentum omnis certitudinis, non est illa supernaturalis et theologica, sed naturalis et socialis. Oritur haec fides ex revelatione naturali protoparentibus facta et traditione ad omnes homines propagata[2].

66. **Bonnetty** etiam magis traditionalismum mitigavit. Necessitatem verbi ad res fidei et morum restringit. In his igitur rebus censet intellectum nostrum sine instructione manere meram et vacuam capacitatem. Ideam Dei nemo a se invenit, sed verbo suggeritur. Tamen cognitio Dei non est actus fidei, sed notione Dei per verbum accepta statim eum esse intelligimus, sicuti sensus notionem rerum sensibilium nobis communicant easque esse simul docent[3].

---

[1] Systema suum praesertim exposuit Bautain in opere: De l'enseignement de la Philosophie en France, quod est introductio ad librum: Philosophie du Christianisme.

[2] Ventura, La tradition et les Semi-Pélagiens de la philosophie (Paris 1856). Iuvat referre locum, qui sequitur: „De même que la sentence d'un magistrate n'a de valeur legale qu'autant qu'on est certain qu'il a été établi par le souverain et qu'il est vraiment juge compétent sur les matières où il a jugé, de même le témoignage de la raison et des sens n'a de valeur logique qu'autant qu'on est certain qu'ils ont été établis par le Dieu créateur et qu'ils sont vraiment des juges compétents des vérités qu'ils attestent. La compétence, la sincérité, la vérité du témoignage de la raison et des sens ne reposent donc, ne peuvent donc reposer que sur la foi sociale du Dieu essentiellement véridique, créateur de l'homme et auteur de sa raison et de ses sens“ (p. 143).

[3] Annales de philos. chrét. ser. 3. tom. 20; ser. 4. tom. 10; ser. 5. tom. 1.

Lovanienses, inter quos eminet Ubaghs, litteris Romam datis declarant se docere hominem sine instructione quadam non pervenire ad eam rationis evolutionem, quae necessaria est, ut claram et certam Dei et ordinis moralis scientiam acquirat; posse tamen aliquem sensum confusum, aliquam apprehensionem vagam harum veritatum habere. Haec instructio, inquiunt, non est causa, qua ad plenum rationis usum pervenitur, sed condicio. Deinde haec valent de homine, qualis nunc nascitur, neque negatur Deum potuisse hominem aliter creare, ut illa instructione non indigeret[1]. — Ubaghs in libris philosophicis de eadem re sic scribit: „Quod spectat ad cognitiones nostras metaphysicas, ita a natura comparati sumus, ut semina seu germina et velut initia sive principia veritatis in nobis innata habeamus, quas Cicero modo adumbratas intelligentias, modo praeformationes, anteceptas informationes, anticipationes, graece *προλήψεις*, vocitat. At sicut semina physica, licet viva, nullum vitae indicium exhibent, nisi aere, humore, calore in illa forinsecus agentibus evolvantur, ita initia veritatis, quantumvis firme menti nostrae insita, quasi sterilia et consopita torpescunt, donec institutionis ope exsuscitentur et velut ad vitam evocentur. Duo itaque necessaria sunt, ut ad distinctam veritatum metaphysicarum cognitionem perveniamus, naturalis praeformatio et aliena institutio; inter quas hoc ingens notamus discrimen, quod institutio haec solum transiens quaedam, etsi necessaria, condicio sit; at illa, quae idea innata passim dicitur, stabilis ac permanens veritatis ipsius in mente nostra imago, nota sive indicium est, quod obnubilari quidem et depravari, non autem deleri penitus aut destrui potest. Paucis: novimus entia per ideas, ideas vero ope signorum seu vocabulorum.“[2] Quantum ad Deum docet: Postquam per ideam innatam conceptum Dei transcendentis et personalis et persuasionem de eius exsistentia ac cognoscibilitate acquisivimus, hanc exsistentiam etiam demonstrare possumus. Ex quo infert ad cognitionem Dei praeter ideam innatam requiri revelationem divinam; nempe sicut nunc omnes homines, ut apertam Dei cognitionem accipiant, institutione aliena indigent, ita primum hominem a Deo vel a divino legato institui necesse fuit[3]. Vides Bonnetty et Lovanienses in eo traditionalismum deseruisse, quod certitudinem rerum moralium et religiosarum non iam ex fide derivant[4].

---

[1] Lit. 1. Febr. 1860 ad S. Congegr. Ind. Cf. Révue de Louvain, Avril 1860; Annales de philos. chrét. ser. 5. tom. 1.

[2] Ontol. n. 17—19. [3] Theod. n. 12 et 17. [4] Cf. Ubaghs, Log. n. 367.

ARTICULUS V.

TRADITIONALISMUS REFUTATUR.

Thesis V. Doctrina traditionalistarum, praesertim ea, quae de origine conceptus Dei et de certitudine exsistentiae eiusdem agit, multipliciter falsa est.

67. **Explicatur et probatur.** Ex ordine statuimus:

I. Traditionalistae verbis nimis tribuunt quoad originem conceptuum. 1. Primi rerum conceptus verbo non generantur. Nimirum ut verba in me conceptum excitent, antea significationem verbi novisse debeo. Propterea si idioma ignotum audio, nullus in me oritur conceptus, quia verborum vim ignoro. Praecedit igitur conceptus clarus et reflexus verba. — Hoc etiam videmus ex modo, quo pueri loqui discunt. Monstratur eis res quaedam, et sic in eis generatur conceptus; deinde verbum profertur, ut intelligant sic rem illam appellari. Res igitur, non verborum signa, primas mentis nostrae operationes determinant. Quod a S. Augustino belle describitur: „Iam puer loquens eram, et memini hoc; et unde loqui didicerim, post adverti. Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae, sicut paulo post litteras. Sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, quum gemitibus et vocibus variis variisque membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, neque valerem, quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus: pensabam memoria, quum ipsi appellabant rem aliquam; et quum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, quum vellent eam ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur, tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceterorumque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam. Sic cum his, inter quos eram, voluntatum enuntiandarum signa communicavi et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum.“ [1] Eodem modo etiam adulti, quando inter peregrinos vivere coguntur, eorum linguam

---

[1] Conf. l. 1. c. 8. MIGNE, P. L. XXXII, 666.

addiscunt. Itaque vox nisi clarus conceptus eam praecederet, omni prorsus efficacia destitueretur. Recte igitur idem S. Augustinus: „Verbis nisi verba non discimus, immo sonum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt: quamvis iam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec, quid significet, sciam. Rebus igitur cognitis verborum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis nisi verba non discuntur." [1]

2. Postquam autem aliquos conceptus et aliqua verba novimus, institutione significationem aliorum verborum accipere possumus, ut in scholis linguas ignotas instructione discimus. Item si linguam et significationes novimus, verbis magistri induci possumus ad novos conceptus negatione et combinatione notarum formandos; possumus etiam verbis iuvari, ut ex pluribus rebus abstractione universaliorem conceptum lucremur, qui exhibeat id, quod illis rebus commune est. Itaque conceptum Dei ab aliis verbo discere possumus; non tamen debemus. Si enim intellectum iam bene evolutum habemus, quidni per nos ipsos possumus a conceptu finiti transire ad infinitum, ex consideratione proximarum causarum venire ad inquisitionem primae, ex pulchritudine mundi agnoscere sapientem conditorem, ex desiderio beatitudinis suspicari exsistentiam summi boni?

3. Ex dictis habes instructionem non dare primos conceptus, sed hominem aliquid scire debere, antequam instruatur. Ut enim discipulus doceatur, docentis verba intelligat oportet. Nequit autem eius verba intelligere, nisi conceptus rerum, qui per ea significantur, iam mente tenet.

68. II. Traditionalistae verbis nimis tribuunt quoad originem certitudinis. 1. Fide non oritur omnis certitudo. Hoc testatur conscientia evidentissime. V. gr. certus sum me esse et intelligere, non tantum quia alii mihi hoc dixerunt. Certus sum per duo puncta unam tantum esse posse lineam rectam, etiamsi ab omni aliorum auctoritate abstraho.

2. Fide non oritur prima certitudo. Fides enim, quum ex natura sua sit cognitio mediata, non potest esse prima. Antequam credam, debeo iam scire eum, cui credo, et esse et locutum esse et veracem esse. Id autem, quod traditionalistae volunt, nos fide auctoritati divinae praestita primam de Deo haurire cognitionem implicat. Nam ut Deo revelanti credam, debeo iam multa

---

[1] De magistro c. 11. n. 36. Migne, P. L. XXXII, 1215.

de Deo scire, nempe eum esse et se revelasse nec fallere posse. Item nec quid valeat ad divinam revelationem attestandam generis humani consensus nec de quibus rebus hic consensus exstet, scire possumus, nisi multiplici iam rerum divinarum et moralium cognitione instructi. Ergo revelatio divina per consensum universalem patefacta non potest esse fons, unde primam rerum religiosarum et moralium notitiam accipiamus.

3. Ille modus cognoscendi per revelationem divinam mediante consensu communi manifestam non potest esse generalis pro omnibus hominibus. Ut enim quis hac fide aliquam rem cognoscat, tria ei constare debent: primum Deum sese ab initio hominibus revelasse; deinde consensu generis humani ea, quae revelavit, cognosci; denique de hac re esse consensum communem. Atqui etsi daremus illam revelationem historicis documentis demonstrari posse, certe non posset nisi viris doctis. Dein si plerique necessario ignorant vel dubitant factam esse revelationem, multo minus scire possunt per consensum generis humani revelata manifestari; rudiores etiam plane in hac re perturbari debent, quando vident v. gr. consensum generis humani de motu solis fefellisse. Denique paucissimi homines certi fieri possunt, num de aliqua re sit consensus omnium gentium.

69. III. Nihilominus concedi debet verba, et maxime vocabula ore (non gestu) prolata, ad mentis profectum multum conducere. Nam 1. operatio mentalis verborum veste induta propter naturae sensibilis consortium intensior fit, facilior, iucundior. Inprimis memoria, cuius ad omnem vitam intellectualem summa vis est, insigniter iuvatur.

2. Neque tantum vis verborum, quae apud nos habemus, consideranda est, sed maxime eorum, quibus ab aliis instruimur. Instructio ad evolutionem intellectus humani plurimum confert. Imprimis ea, quae nobis observare vel mente indagare non licet, per fidem in aliorum verba accipere possumus. Deinde, quod maximum est, ipsa scientia instructione comparari potest et solet. Magistri enim est rationem discipuli dirigere et ad veritatis consecutionem manuducere. — Quomodo hoc fiet? Ex altera parte magister, postquam principia naturaliter nota in mentem discipuli revocavit, ei propositiones, quas ex praecognitis diiudicare potest, proponit, rerum partitiones, seriem considerationis et propositionum exhibet, ordinem principiorum ad conclusiones connexionemque illustrat, varia rationum momenta pro captu discentis colligit,

deinde similia vel opposita ex rebus cognitis ac sensibilibus ante oculos ponit, ut sic intellectus per res notas ac sensibus subiectas ad intelligentiam incogniti elevetur. Ex altera parte discipulus attentionem intelligentiae ad ea, quae proponuntur, studiose applicat et, sicut prima principia intellectus sui vera esse intellexit, ita etiam post sedulam considerationem et multa mentis exercitia connexionem dictorum magistri cum illis principiis virtute suae intelligentiae perspicit et diiudicat.

3. Ergo dupliciter circa instructionem erraverunt traditionalistae: unum, quia omnes conceptus et omnem certitudinem, praecipue etiam primos conceptus et primam certitudinem instructioni deputabant; alterum, quia omnem instructionem censebant non facere nisi fidem, quum tamen potissima et usitatissima instructio ea sit, quae dirigendo discipulum iuvat, ut consideratione recte ordinata proprii intellectus lumine veritatem evidenter conspiciat perspectaeque certitudinaliter adhaereat. De hac instructione, quae scientiam, non fidem parit, optime S. Thomas: „Sicut, inquit, aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae: ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam: unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem, quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo, qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendo, sicut si aliquis deducit seipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita, sicut per quaedam instrumenta, pervenit in cognitionem ignotorum. Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere . . . Si autem

aliquis alicui proponat ea, quae in principiis per se notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem." [1]

70. IV. Examinatur quaestio incidens, quid homo sine instructione ad veritatem inveniendam valeat. — Etsi subsidia socialia verbi, educationis, instructionis ad vitam intellectualem nutriendam summe conferant, tamen homo, qui extra societatem nostram adolesceret aliquam intellectus evolutionem, immo aliquantulam Dei et rerum moralium cognitionem acquireret, dummodo nullam pateretur corporis, cerebri, phantasiae laesionem. Alitur enim intellectus etiam sine verbo per solam phantasiam. Utique iste homo non evaderet vir doctissimus; v. gr. non inveniret compositionem pulveris pyrii aut leges Kepleri aut rationes calculi infinitesimalis. — Multo etiam magis homo illam scientiam initialem acquireret, si non solus, sed cum aliis pariter e societate nostra eiectis viveret. Inirent enim illi exules aliquam inter se societatem; homo nempe naturaliter est animal sociale. Loquerentur etiam ad invicem motu et gestu corporis, ut in surdomutis videmus. Sic, quae unus invenisset, cum aliis communicaret, et unitis viribus plus proficerent quam singuli. Ipsa signorum inventio et mutua conversatio haud mediocriter ingenium exerceret. — Si denique fingis illos homines in aliqua insula amplissima degere ibique per plurimas generationes ad populum excrescere, quin tamen umquam ullam de nostra societate notitiam acciperent, etiam aliquam linguam vocalem invenirent. Immo tenuia initia huius linguae mox, forsan iam in prima generatione, fierent; homo enim, ut ex ipsa cerebri structura manifestatur et in infantibus atque surdomutis observatur, naturaliter ad voces articulatas formandas sollicitatur. Saeculorum decursu etiam fieri posset, ut ista hominum societas ad magnam culturam et eximiam vitae intellectualis evolutionem perveniret. Religiosarum quoque ac moralium veritatum aliqualem scientiam acquirerent. Sufficiens autem harum rerum cognitio eis non contingeret. Nam tanta est passionis excaecantis vis in homine, ut speciali aliquo auxilio divino ad ista obiecta cognoscenda indigeat. Quod auxilium per se naturale esse posset; tamen ex beneplacito divino in praesenti rerum ordine non est aliud nisi revelatio supernaturalis in paradiso, per Moysen, per Christum facta et per

---

[1] De verit. q. 11. a. 1.

Ecclesiam catholicam proposita. Hac de re consulendi sunt theologi, ubi de revelationis morali necessitate agunt.

Ex his igitur habes hominem independenter a revelatione primitiva scientias acquirere posse.

71. V. Nihilominus, quamquam revelatio divina ad originem scientiae, immo etiam linguae, homini non sit absolute necessaria, tamen Deus Creator primis hominibus de facto revelationem primitivam et expeditam loquendi facultatem statim concessit neque primordia generis nostri in barbarie reponi voluit. Consulantur de hoc theologi [1].

ARTICULUS VI.

DE SENTIMENTALISMO.

72. Reid, ut Humii scepticismum et Berkeleyi idealismum vitaret, negandum sibi esse censuit mentem nostram ab ortu suo omnino vacuam esse et ope sensuum omnem scientiam acquirere. Contendit igitur in nobis esse quaedam principia innata, quae nemo negare potest, quamvis eorum rationem non perspiciat. Vim illam naturae nostrae, qua ad ista iudicia admittenda caeca necessitate urgemur et cogimur, appellat *sensum communem* (common sense). Principia sensus communis nullo modo demonstrari possunt. Inter alia sensu communi certi sumus de exsistentia nostra, de exsistentia mundi, de exsistentia Dei. Sensus communis fundamentum et initium est omnis scientiae et omnis philosophiae, quum ex ipso principia sua desumant. Reid multos habebat asseclas, qui tamen eius doctrinam alii aliter modificarunt. Prae ceteris nominantur Beattie, Oswald, Dugald Stewart, Hamilton. Hi philosophi constituunt scholam scoticam.

73. Similem doctrinam in Germania tradidit Iacobi. Distinguit tres facultates cognoscitivas: sensum (Sinn), rationem (Vernunft), intellectum (Verstand). Sensus nos certos reddit de exsistentia corporum; ratio de exsistentia suprasensibilium, velut Dei, libertatis, veritatis, pulchritudinis; intellectus ea, quae sensus et ratio cognoscunt, conceptibus exprimit et sic in conscientiam evocat, et tandem concepta dialectice evolvit. Ratio est specifica hominis; bruta sensum et quendam intellectum cum conscientia habent, ratione autem carent. — Deprehenduntur corpora in sensu impressione (Empfindung), suprasensibilia in ratione affectu vel, si

---

[1] Cf. Pesch l. c. n. 1683 sqq.

ita loqui placet, sentimento (Gefühl). Manifestatio, qua corpora vel Deus sensui vel rationi se sistunt, est revelatio (Offenbarung). Haec revelatio est mysterii plena, quia, quamvis intellectus dicat repugnare res extra nos positas a nobis apprehendi, tamen certissima persuasione eas res esse et a nobis deprehendi tenemus; in hoc autem, quid aliud facimus, quam mysterium ad persuasionem nostram iustificandam invocamus? Assensus, quo propter perceptionem sensus vel affectum rationis corpora vel Deum esse intellectu frustra reclamante iudicamus, appellatur fides. Fide igitur sentimentali (Gefühlsglaube) Deum esse tenemus. Rationis et sensus est credere, intellectus est scire (wissen) et comprehendere (begreifen). Omnis fides est persuasio certissima, sed omnino caeca, cuius rationem nullam perspicimus. Quae fide cognoscimus, nulla demonstratione efficiuntur. Immo intellectus plane contradicit fidei. Intellectus ducit ad atheismum; nam vi principii causalitatis ex condicionato ad condicionatum praecedens concludit, quin umquam perveniri possit ad absolutum. Immo intellectus ad nihilismum trahit. Nam scientifice non comprehendimus, nisi quae in nobis ipsi construimus. Obiectum igitur intellectus non sunt nisi constructiones plane subiectivae, quin umquam exire valeamus ad obiecta extra nos. — Similia ac Iacobi docent Fries, Bouterweck, alii multi [1].

Thesis VI. **Deum esse non credimus caeca sentimentalitate coacti.**

74. Prob. et explic. 1. Ille instinctus caecus et irresistibilis, cui adversarii iudicium de Dei exsistentia tribuunt, a natura mentis alienus est. Hoc enim omni intelligentiae proprium est, ut non iudicet, nisi aliquam rationem impellentem cognoverit; et talem intelligentiam in nobis habemus conscientia teste. — Reflexione quoque expressa et considerata iudicia nostra examinare possumus, num sint veritati congrua. Quodsi in hac reflexione rationes, cur ita sit iudicandum, non invenimus, de iudicii veritate non possumus non dubitare. Si igitur in nobis oritur iudicium necessarium, quod etiam examine deliberate instituto indubitabile manet, hoc iudicium evidentia obiectiva se nobis commendare oportet i. e. rei veritas ea se claritate menti nostrae manifestare et sistere debet, ut omnem erroris possibilitatem exclusam esse aperte videamus. Hanc

---

[1] Cf. Stöckl, Gesch. der neuern Philos. I, 299; II, 80. 596. Pesch l. c. n. 784 sqq.

evidentiam haberi posse et saepissime haberi, omni hora docet experientia interna. V. gr. evidens est nos exsistere, nos intelligere, omnem rem habere rationem sufficientem, corpora exsistere etc. Omnis philosophia, quae evidentiam obiectivam non statuit veritatis criterium et certitudinis motivum, impossibilis est et ab ortu suo insanabiliter aegrota et, ut ad summas absurditates perveniat, condemnata [1].

75. 2. Contra scholam scoticam speciatim per modum explicationis dicimus etiam nos admittere quendam sensum communem sive rationem vulgarem, quam appellant. Ratio vulgaris est illa vis animi, qua ad veritates quasdam complicatiores, praesertim eas, quas ad humane, honeste, religiose vivendum nosse necessarium est, ratiocinio quasi spontaneo ducimur easque sine periculo erroris certissime agnoscimus, antequam scientifice eas demonstrare possimus. Scilicet sicut rudes homines conceptus abstractissimos saepe habent, quin eos a conceptibus concretis, a quibus eos abstrahunt et quos secundum eos diiudicant, reflectendo seiungant, ita etiam conclusiones particulares saepe ex praemissis universalioribus inferunt, quin praemissas a conclusione deliberate et ex proposito separent et scrupulose membra illationis distinguant et artificiose disponant. Unde hi homines rem, quam veram esse evidenter vident, scientifice demonstrare eiusque rationem verbis distinguere et exponere non possunt.

Circa hanc igitur rationem vulgarem Reid multipliciter erravit. Nam a) ratio vulgaris non est caeca, sed evidentiam habet de re, quam affirmat, etsi demonstrationem ordinare non valet; b) ea, quae ratio vulgaris enuntiat, scientifice demonstrari possibile est et expedit; c) apud Reid ratio vulgaris nimis late patet et ad ipsa principia extenditur immediate evidentia, quae demonstrari nec possunt nec indigent; revera ratio vulgaris non versatur nisi circa veritates, quae ex aliis inferuntur.

76. 3. Contra Iacobi explicando notamus: a) Ponit immediatam de Dei exsistentia certitudinem, quam in nobis nequaquam experimur. b) Ponit contrarietatem in vita nostra cognoscitiva, quum intellectus demonstret falsum esse, quod ratio summa certitudine tamquam verum agnoscit. Hanc autem pugnam in nobis nemo observavit; immo eam esse impossibile est, nisi naturam ponamus esse malam et pessimismum profiteamur. c) Impossibile est, ut

---

[1] Cf. Pesch l. c. n. 789 sqq.

certissime credamus, nisi rationem, cur sit credendum, videamus. Multo etiam minus ea credere possumus, quae repugnare constat. Contra illam autem necessitatem, quae nos cogeret, ut credamus repugnantia, omni ope insurgendum esset, ut, quantum fieri posset, repelleretur neque ullam vim in vita nostra exerceret. d) Quid etiam prodest ratio? Intellectus enim est ea, quae ratio attingit, conceptibus exprimere et ad conscientiam vocare. Sic autem secundum Iacobi placita obiectivitas omnis destruitur et totum ad constructiones subiectivas revocatur. Nae, qui semel principia idealismi in se recepit, is circulo magico captivus tenetur, ex quo ad mundum realem exire non potest.

Porro falsum est, quod dicit Iacobi, intellectum ducere ad atheismum, quia principio causalitatis numquam perveniatur ad ens a se. Nam quum intelligamus ex altera parte omnem rem, quae fit, habere causam sufficientem, ex altera parte causam adaequate sufficientem non posse esse ens ab alio aut unum aut plura aut infinite multa, non possumus non intelligere exsistere ens a se. Iterum quum videamus hinc omnem rem habere rationem exsistentiae sufficientem inde processum non posse fieri in infinitum ab ente rationato ad aliud ens rationans, sequitur esse ens a se, quod sibi ipsum est ratio exsistentiae. Ergo tantum abest, ut intellectus dialectice ad atheismum perveniat, ut potius theismum luculenter demonstret. Huc faciunt omnia argumenta, quae pro exsistentia Dei afferemus.

Falsum etiam est intellectum non occupari nisi in constructionibus subiectivis ideoque ad nihilismum ducere. Nam species intelligibilis, qua intelligimus, etsi in nobis formatur, idealiter repraesentat rem, quae extra nos est vel esse potest; et circa hoc obiectum repraesentatum intellectio versatur. Insuper species primo gignitur ab obiecto tamquam a concausa et sic iterum non mere subiectiva est, sed ordinem habet ad extra, et secundum hunc ordinem ad intellectionem adhibetur. Propterea etiam omnibus hominibus persuasum est se obiecta externa cognoscere; quomodo hanc persuasionem explicabunt idealistae? quomodo vel ipsa suspicio alicuius rei extra nos exsistentis esse potest in nobis, si intellectus nil de externis in se habet? Deinde omnes homines naturaliter appetunt, ut res externas cognoscant; unde haec tendentia, si talis scientia est impossibilis? Profecto, ubi primum hominibus persuaderetur intellectum eos non pascere nisi lusibus subiectivis, omnem scientiam ex toto corde contemnerent.

ARTICULUS VII.

NUM DEUM ESSE RATIOCINIO DEMONSTRETUR.

77. Particularem quandam doctrinam de Dei exsistentia cognoscenda tradit Kuhn. Ex consideratione mundi, inquit, probamus exsistentiam alicuius Absoluti. Hoc tamen Absolutum non esse mundo immanens, ut pantheistae volunt, sed transcendens, non cognoscimus nisi mediante idea Dei. Haec idea est ipse spiritus hominis, prout in eo, tamquam in speculo, Deus relucet. Scilicet omnis creatura est manifestatio Dei, maxime spiritus hominis; et sic homo, ut ceteris rebus perfectius Deum repraesentat, ideam Dei continet. Haec idea moralibus defectibus obscurari potest. Ceterum idea per se sola non sufficit ad cognitionem Dei. Idea ex se sola est vacua, non est nisi initium et principium cognitionis Dei; ipsa cognitio oritur ex consideratione mundi, quae fit in lumine huius ideae. — Ergo ad cognitionem Dei concurrit elementum obiectivum et theoreticum, quod est consideratio mundi et ratiocinium de eo institutum, et elementum subiectivum et practicum, quod est idea Dei lucens in mente immaculata. Propterea alios stringenti modo de exsistentia Dei convincere non possumus; si spiritum suum maculaverunt et ideam Dei obscurarunt, omnis nostra probatio apud eos effectu carere debet. Quare dicit Kuhn exsistentiam Dei posse cum certitudine probari, sed non stricte demonstrari. — Cognitio Dei, quam habemus, est omnino mediata; nam etiam idea Dei Deum non attingit, ut est in se, sed secundum quod se manifestat in spiritu nostro tamquam in effectu suo. Eadem cognitio est plane certissima. Actum, quo Deum esse affirmamus, Kuhn appellat fidem, quia non nititur in evidentia immediata nec in solo ratiocinio[1].

Contra haec dicimus Deum esse stricte demonstrari posse, et addimus demonstrari debere.

Thesis VII. Deum esse stricte demonstrari potest et debet.

78. **Prob. 1. pars.** 1. Exsistentiam Dei demonstrari posse constabit ipsis argumentis, quibus eam postea invicte efficiemus.

2. Idem cognoscitur via exclusionis. Ostendimus antea exsistentiam Dei certo cognosci posse. Omnis autem cognitio est vel immediata vel mediata. Immediata cognitio fit vel per intelligentiam, qua principia immediate nota ex ipsis conceptibus subiecti

---

[1] Cf. Kuhn, Kathol. Dogmatik I. Bd. 2. Abth.: Die allgemeine Gotteslehre.

et praedicati intuitu mentis evidenter apprehendimus, vel per experientiam aut externam circa corpora mundi aut internam circa proprium corpus eiusque affectiones et circa animam eiusque actus. Deum autem esse nulla ratione est immediate notum, ut ex praecedentibus constat. Porro mediata cognitio et ipsa duplex est: una per fidem, quae alieno testimonio, veracitate eius perspecta, discit; altera per ratiocinium, quo per iudiciorum iam perspectorum comparationem nova invenimus. Deum autem contra traditionalistas demonstravimus non cognosci tantum per fidem. Sic igitur nil relinquitur, nisi ut ratiocinio Deus inveniatur, praesertim quum contra sentimentales certum sit persuasionem de Deo non posse esse caecam.

3. Etiam natura intellectus nostri (adhibita thesi II) rem nostram demonstrat. Intellectui enim nostro proprium est, ut ex sensibilibus ducatur ad insensibilia. Propterea conceptum Dei formamus secundum analogiam rerum, quas experientia novimus; et similiter persuasionem de Dei exsistentia nonnisi mediantibus rebus mundanis prius notis via ratiocinii acquirimus.

79. 4. In specie contra Kuhn dicendum est: a) Si Dei exsistentia non cognoscitur evidentia obiectiva, sed elementum subiectivum includit, haec cognitio non potest esse certa, quum omnem certitudinem in evidentia obiectiva reponi logici demonstrent. Ad rem Stentrup: „Ut cognitio aliqua vere certa affirmari possit, necessarium est, ut determinata sit ab evidentia, et ut eam comitetur scientia, qua ab evidentia determinatam se esse mens cognoscens novit; certa siquidem cognitio utrumque complectitur, indubiam nempe possessionem veritatis et conscientiam huiusmodi possessionis. Quid vero est evidentia? Non potest esse aliud nisi ipsa veritas sese manifestans (ideoque non est aliquid in subiecto, sed est aliquid in obiecto, non utique absolute, sed relative ad subiectum considerato; nimirum id, quod sese manifestat, est obiectum, id, cui fit manifestatio, est subiectum). Quare evidentia residet tota in ipso obiecto, nec umquam ex subiecto in obiectum derivari et proinde numquam a subiecto dependens esse potest. Ergo cognitio, quae ab elemento obiectivo solo non determinatur, sed ab elemento obiectivo concurrente elemento subiectivo et supplente, quod illi deest, non est cognitio ab evidentia determinata ideoque neque est cognitio certa.“ [1]

---

[1] Stentrup, De Deo uno, thes. 4.

b) Ideam Dei transcendentis ex consideratione mundi formare possumus, ut supra ostensum est. Frustra igitur ponitur aliqua idea Dei innata. — Conceptus quidem entis personalis, intelligentis, volentis et sibi conscii proprius non habetur nisi experientia interna, quam de seipsa mens habet; haec igitur ad conceptum Dei personalis efformandum vel perficiendum requiritur. Sed non opus est specialiori aliquo elemento subiectivo et practico, quale Kuhn describit.

c) Kuhn fatente ex consideratione mundi exsistentia Absoluti rite efficitur. Relinquitur, ut iudicemus Absolutum transcendere mundum. Idea igitur Dei facit, ut hoc iudicium aut caeca necessitate proferatur aut immediate evidens fiat aut mediante ratiocinio intelligatur. Primum non admittitur propter ea, quae contra sentimentales diximus; alterum gratis asseritur et conscientiae contradicit; manet igitur tertium, i. e. Deum esse ratiocinio demonstratur (neque tamen intelligitur, cur aut quomodo ad hoc ratiocinium idea Dei innata concurrere debeat).

80. **Prob. 2. pars.** Exsistentia Dei etiam demonstrari debet. Nam quamvis aliquis Deum esse credere possit propter aliorum hoc asserentium auctoritatem, haec tamen fides demonstratione multum firmatur. Deinde fides supponit scientiam in eo, cui creditur. Debet igitur in eo esse saltem obvia illa Dei cognitio, ad quam sponte naturae ducimur, quae praemissas non clare et reflexe a conclusione seiungit nec ordinate disponit. Neque tamen hac vulgari Dei notitia genus nostrum contentum esse potest; sed expedit omnino et necesse est contra atheorum obiectiones et dubia demonstrationem exsistentiae Dei a philosopho summa diligentia excoli atque disponi, ne atheorum auctoritate multi decipiantur. Kleutgen rem his verbis explicat: „Dubitari nequit, quin et expediat et oporteat hac demonstratione uti. S. Patres non pauci late eam et diligenter explicant, neque ulla demonstratio ab ecclesiasticis scriptoribus quovis tempore maiori cura exculta est. Licet enim ad fidem divinam suscipiendam sufficere possit obvia illa, quae sponte nascitur, Dei cognitio; ad hanc tamen non modo perficiendam, sed firmandam quoque utilis ac saepe necessaria est legitima demonstratio. Quae etiamsi non esset eiusmodi, ut rudioribus quoque ingeniis possit accommodari: his tamen prodest plurimum scire a viris doctis eam contra incredulos invicte defendi. Neque ullus error nostra aetate perniciosior exstitit illo, quem ab impiis invectum fideles multi incaute

susceperunt: Deum pietatis quodam sensu apprehendi, sed ratione non demonstrari." [1]

81. Scholion. Deum variis modis naturaliter vel supernaturaliter cognoscere possumus. Deus naturaliter cognoscitur: 1. *Ratiocinio* vel obvio et vulgari vel scientifice disposito. Haec est via naturalis prima. 2. *Fide humana.* Possumus enim Deum esse asserenti credere, si de eius veracitate et scientia constat. Haec est via naturalis derivata, quum supponatur eum, cui credimus, rem ratiocinio explorasse vel ab iis accepisse, qui explorarunt.

Supernaturaliter Deus cognoscitur: 1. *Fide divina.* Potest enim Deus apud nos de exsistentia et attributis suis testificari; et de facto ita se manifestavit. Huic profecto revelationi infinitae veracitatis fides est adhibenda. 2. *Visione intuitiva.* Sic Deum nos in vita futura esse visuros fides christiana docet. — De hac cognitione Dei supernaturali consulendi sunt theologi.

OBIECTIONES.

82. Obi. 1. Maior syllogismi conclusionem aut continet aut non continet. Si continet, committitur petitio principii. Si non continet, conclusio ex ea legitime deduci nequit. Ergo syllogismo nullam veritatem, nedum exsistentiam Dei, invenire possumus.

Resp. Obiectio potius logicos spectat, quum omnem syllogismi valorem impetat. Breviter tamen respondemus neque maiorem solam neque minorem solam continere conclusionem, sed utramque simul. Neque in hoc est petitio principii, quia conclusionem non continent nisi potentialiter; actu autem conclusio efficitur virtute ipsius ratiocinii praemissas ad conclusionem eruendam coniungentis. — Syllogismum autem inventioni veritatis inservire innumeris exemplis facillime ad oculos demonstratur. Sufficit appellare mathematicam, quae tota syllogismis exstruitur.

83. Obi. 2. Praemissae aut continent infinitum aut non continent. Si continent, non sunt haustae ex consideratione rerum finitarum. Si non continent, exsistentia entis infiniti inferri non potest.

Resp. Praemissae continent infinitum, saltem una ex iis. Nihilominus haustae sunt ex consideratione mundi. Res enim finitae infinitum continent non entitative et ontologice, sed repraesentative et logice. V. gr. ens ab alio manifestat ens a se, quod est infinitum, tamquam causam sui primam; res, quae potentia quadam infinitae sunt, manifestant aliquod primum principium, quod est actu infinitum; tendentia ad bonum infinitum, quae est in homine, manifestat exsistentiam huius boni; res creata manifestat virtutem creativam, quae est infinita e. i. p. Quae omnia ex iis, quibus exsistentiam Dei eiusque infinitatem probabimus, clarius intelligentur.

---

[1] De ipso Deo n. 157.

84. Obi. 3. Nihil per nos ipsos scire, intelligere aut cognoscere possumus, nisi quod nobis vel quantum ad corpus vel quantum ad animum simile esse novimus. Unde sequitur homines Deum haud cognoscere, nisi quatenus constet, a) inter Deum et hominem similitudinem intercedere, et b) in quo consistat illa similitudo. Iam vero Deum nobis similem esse seu potius nos quadantenus Deo similes sive ad Dei imaginem creatos esse veritas est sensui humano prorsus consentanea, sed quam firma certitudine per solam rationem cognoscere non possumus. Multo etiam minus homo per solam rationem scit, quousque Dei imago, quam in se impressam gerit, perfecta sit, seu quousque ex iis, quae in seipso experitur, tuto colligere debeat haec eadem aequali vel eminentiori modo in Deo inesse vel non inesse [1].

Resp. Per solam rationem scimus, nos et omnem creaturam esse Deo quadantenus similes, et hanc similitudinem in eo esse, ut omnis rerum perfectio, quam est omnino melius habere quam non habere, etiam sit in Deo (mensura autem infinita). Nempe principium non debet esse principiato imperfectius.

85. Obi. 4. Deus, quem sola ratio inveniret, non esset verus Deus, sed aliquod idolum a mente confictum. En quomodo obiectionem contra nos urgere nitatur Kuhn: „Könnte der Gott, von dessen Dasein und Wesen wir mit derselben Evidenz wissen, durch dieselbe bloss verstandesmässige Operation des Geistes uns überzeugen wie von der Wahrheit geometrischer Sätze oder logischer Gesetze, wohl derselbe sein, in dem wir das ewige Leben haben, wenn wir an ihn glauben, ihn erkennen und lieben? Dieser Gott wäre vielmehr der Götze unsers eigenen Denkens, der sich über Gott erhebenden, sich an seine Stelle setzenden endlichen Vernunft. Dieser sich selbst vergötternden Vernunft ist das Wort zugerufen: „Wer ist wie Gott?“ Oder wäre der Gott der wahre, dessen Dasein uns in derselben Art gewiss ist als das Dasein der Welt, den wir eben dadurch und darin erkennen, dass und worin wir das Wesen der Dinge erkennen? Das, was wir so erkennen und materiell demonstriren können, ist das pantheistische Absolute, nicht der Gott des religiösen Glaubens. Ist es also nicht das tiefste Interesse der Religion, vor solchen Abwegen der Erkenntniss, vor solchen Täuschungen sich zu bewahren?“ [2]

Resp. Ex creaturis non haurimus conceptum Dei proprium vel quidditativum, sed analogum. Nimirum rerum perfectiones, quae imperfectionem ex conceptu suo non involvunt, sunt quidem in Deo proprie et formaliter, sed analogice; in Deo enim sunt tamquam in primo principio et modo independenti, in rebus sunt cum essentiali dependentia a primo principio. Neque id ipse Kuhn negabit. An Deus non est intelligens, volens, sapiens? Praeterea conceptus noster Dei non est quidditativus, quia est negativus, quum Deus sit totus realitas, et quia est compositus et essentiam ab attributis distinguit, quum Deus sit absolute simplex. — Itaque concedimus anthropomorphismo inquinari, si qui putarent nos ex rebus creatis conceptum Dei proprium vel quidditativum haurire; sed haec accusatio non cadit in eos, qui ex rebus creatis et dependentibus Deum tamquam Creatorem et ens a se conceptu analogo cognosci posse censent.

---

[1] Cf. Ubaghs, Theod. p. 5.

[2] Kathol. Dogmatik: Die allgemeine Gotteslehre S. 624.

CAPUT III.

DEMONSTRATIO EXSISTENTIAE DEI PRAEPARATUR.

PROLOGUS.

86. Antequam exsistentiam Dei efficiamus, argumenta quaedam a quibusdam tradita scrutemur, quae virtute solida destituta esse videntur. Inter haec sollemne est argumentum ontologicum a S. Anselmo primo propositum, quod exsistentiam Dei a priori ex ipsa conceptus analysi eruere conatur. Huic additur argumentum quoddam Güntherianorum, qui praeter discursum syllogisticum et logicum aliam viam cognoscendi celebrant, quae est per discursum, ut loquuntur, metalogicum. Güntherianis similia habet in Gallia Gratry. — His argumentis discussis, brevi conspectu referemus ea, quibus nos exsistentiam Dei probare intendimus. Sed quia omnis exsistentiae Dei demonstratio principio causalitatis superstruitur, de hoc principio aliqua tradere debemus; et primo quidem quaedam generaliter dicemus, deinde specialius principium examinabimus, denique praecipuos in hac re adversarios, qui sunt Hume et Kant, confutabimus. — In fine capitis, quae Plato et Aristoteles de Deo docuerint, breviter exhibebimus, ut quid philosophi ante Christum in theodicaea profecerint, aliquatenus intelligatur. De philosophis temporis christiani ipso disputationis nostrae cursu aliqua documenta invenies.

Itaque octo sunt huius capitis articuli:

ARTICULUS I.

DE ARGUMENTO ONTOLOGICO.

87. Demonstratio duplex distingui solet. Alia est *propter quid* sive *a priori,* quae procedit ab eo, quod est in ordine ontologico et obiectivo prius, ad id, quod est posterius. Hac ratione effectus

demonstratur per causam, ut ex motu lunae defectus solis; et hoc vocatur *a priori physico.* Aliquando etiam per praedicatum formaliter prius demonstratur aliud posterius e. gr. ex essentia proprietas, ut ex rationalitate facultas loquendi; et hoc appellatur *a priori metaphysico.* — Alia est demonstratio *quia* sive *a posteriori,* quando conclusio ab eo, quod est ontologice posterius, fit ad id, quod est prius, velut quum demonstratur causa ex effectu vel ex proprietate essentia.

Quum Deus sit prima causa, eius exsistentia a priori physico demonstrari non potest. Neque enim Dei ulla est causa, a qua argumentum procedere possit, sed potius Deus est causa omnium, quae sunt extra ipsum. Neque magis a priori metaphysico argumentum ad Dei exsistentiam sumitur. Nimirum quamvis in Dei natura simplicissima pro imbecillitate intellectus nostri varia praedicata distinguamus, exsistentiam tamen videbimus esse Dei essentiam metaphysicam sive praedicatum primum, ex quo reliqua omnia, quasi proprietates ex essentia, derivantur. Proinde si ex aliquo Dei attributo ad exsistentiam concludere possemus, argumentum non esset stricte a priori, sed magis a posteriori vel etiam simultaneo.

88. Age iam, quidam philosophi ex analysi conceptus Dei, quem habemus, eiusdem exsistentiam a nobis recte derivari autumarunt. Quae demonstratio esset a notione sive a possibilitate ad exsistentiam. Nunc quum in creaturis possibilitas sit exsistentia prior, illud argumentum videtur esse a priori. Verum quoniam in Deo possibilitas est ipsa actualitas et exsistentia, discursus non est vere a priori, sed apparenter et *quasi a priori* vel potius *a simultaneo.* Ex dictis intelligis, quid sibi velit illa quaestio apud philosophos sollemnis: „Num Deum esse sit demonstrabile quasi a priori vel a simultaneo."

Idem argumentum, de quo quaerimus, appellatur etiam *ontologicum,* quia a posteriori ab ordine rerum physico non incipit, sed pura speculatione metaphysica sive ontologica subtilissime a priori procedit.

89. Argumentum aprioristicum sive ontologicum primus disertis verbis proposuit S. Anselmus. „Convincitur ergo, inquit, etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid, quo nihil maius cogitari potest (quia hoc, quum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est). Et certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest

cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Exsistit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re. — Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est, quam quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster.“ [1]

90. Scholastici et philosophi catholici communiter cum S. Thoma [2] vim huius argumentationis negabant et negant, quamvis apud aliquos auctores, similia ratiocinia inveniantur [3]. Scotus observat in ista demonstratione possibilitatem entis infiniti gratis supponi. Sic enim scribit: „Enti non repugnat infinitas. . . . Hoc non videtur a priori posse *probari* vel ostendi. . . . Sic tamen propositum *suadetur:* Quare intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum? immo videtur perfectissimum intelligibile. Mirum est autem, si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa eius primum obiectum, quum discordia in sono ita faciliter offendat auditum (si enim est disconveniens, statim percipitur et offendit). Cur nullus intellectus, ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente,

---

[1] Proslog. c. 2 et 3. Migne, P. L. CLVIII, 227 sq. Cf. etiam lib. apologet. contra Gaunilonem, ubi c. 1: „Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse. Nam quo maius cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo, quo maius cogitari nequit, cogitari potest esse et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est.“ Et c. 5: „Quod non est, potest non esse. Et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Atqui Deus non potest cogitari non esse. Ergo est et non potest non esse“ (Migne, P. L. CLVIII, 252 sq.). De Anselmiana Dei definitione relegi hic possunt, quae supra de Dei conceptu disputavimus.

[2] Summa theol. p. 1. q. 2. a. 1 ad 2; Contra gent. l. 1. c. 11. § Nec etiam oportet, ut secunda ratio; In sent. l. 1. dist. 3. q. 1. a. 2 ad 4, et maxime De verit. q. 10. a. 12.

[3] Cf. S. Bonaventura, In sent. l. 1. dist. 8. p. 1. a. 1. q. 2 (Ed. Florent. 1882, p. 154). Vide etiam ibidem observationes scholiastae (p. 155).

immo suum obiectum primum destruente? — Per illud potest *colorari* illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est, quo *sine contradictione cogitato* maius cogitari non potest.“ [1] — Tamen idem Scotus non satis, ut videtur, sibi cohaerens ita argumentatur: „Effectivum nullam imperfectionem ponit necessario. Ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si in nullo est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturae, et illa est simpliciter prima. Ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis; et hoc sufficit, quia efficiens primum, si est possibile, est in re.“ [2]

91. Argumentum ontologicum renovavit Cartesius. „Idem, inquit, est dicere aliquid in alicuius natura sive conceptu contineri ac dicere id ipsum de ea re esse verum. Atqui exsistentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere necessariam exsistentiam in eo esse sive eum exsistere.“ [3] Sed quod Scotus S. Anselmo, id ipsum Cartesio Leibnitius opponit. „Examinavi, inquit, diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me hoc saltem ex ratiocinationibus illis accurata demonstratione evinci, quod Deus necessario exsistat, *si modo possibilis* esse ponatur. Sed hoc dudum ostenderunt et scholastici. Et hinc tantum praesumptio, non vero certitudo exsistentiae divinae haberi potest. Cartesius autem sophismate quodam vel probare hanc exsistentiae divinae possibilitatem vel ab ea probanda se liberare conatus est. Et tamen sophisma illud speciosum et Cartesium pariter ac sectatores eius decepit, quia rigorem demonstrandi, coeptum quidem, non tamen ad finem perduxere.“ [4]

---

[1] In l. 1 sent. dist. 2. q. 2. n. 31—32. [2] Ibid. n. 14.

[3] Rationes Dei exsistentiam probantes more geometrico dispositae proposit. I. Inveniuntur hae rationes post responsionem ad secundas obiectiones in libro: Meditationes de prima philosophia.

[4] Epistol. ad Herm. Conringium; cf. etiam De cognit. verit. et ideis, et alibi passim.

Initio Leibnitius cum Cartesio argumentum ontologicum admiserat. Ita legimus: „Deum consideremus ut ens summe perfectum, hoc est cuius perfectiones nullum terminum involvunt. Hinc enim clarum fiet non minus repugnare cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum), cui desit exsistentia (hoc est cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem, cui desit vallis. Ex hoc enim solo absque ullo discursu cognoscemus Deum exsistere, eritque nobis non minus per se notum tam necessario ad ideam entis summe perfecti pertinere exsistentiam, quam ad ideam alicuius numeri aut figurae pertinere,

92. Postea Kant in sua critica rationis purae argumentum ontologicum impugnat. Primo cum Scoto et Leibnitio repetit ex conceptu solo non constare ens absolute necessarium esse possibile. Deinde dicit sublata exsistentia entis necessarii omnes eius tolli notas; ex negatione igitur illius exsistentiae oriri non posse notarum pugnam, quippe quae iam nullae sint. Denique exsistentiam obicit non esse realitatem, qua res possibilis augeatur et perficiatur; rem possibilem et exsistentem esse eiusdem prorsus realitatis et perfectionis. Hoc tertium responsum iam apud auctores quosdam scholasticos invenies. Omnibus praeit Scotus: „Maius, inquit, cogitabile est, quod est in re, quam quod est tantum in intellectu. Non est autem hoc sic intelligendum, quod *idem*, si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile, si exsistat; sed omni, quod est in intellectu tantum, maius est aliquod *[aliud]* cogitabile, quod est

---

quod in ea clare percipimus“ (De vita beata p. 3. n. 4). Postea defectum argumenti intellexit, ut loco, quem in textu citavimus, liquet. Tandem hunc defectum demonstrationis Cartesianae emendare conatus est. „J'ai déjà dit ailleurs mon sentiment sur la démonstration de l'existence de Dieu de St. Anselme, renouvelée par Descartes .. J'accorde donc que c'est une démonstration. mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui mérite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu ou bien l'Etre parfait, est possible . . . Cependant on peut dire que cette démonstration ne laisse pas d'être considérable, et pour ainsi dire présomptive. Car tout être doit être tenu possible jusqu'à ce qu'on prouve son impossibilité . . . Quoiqu'il en soit, on pourrait faire à ce sujet une proposition modale, qui serait un des meilleurs fruits de toute la logique: savoir que si l'être nécessaire est possible, il existe. Ainsi le raisonnement pris de ce biais paraît avoir de la solidité; et ceux qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse jamais inférer l'existence actuelle, retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-à-dire, qu'ils nient la possibilité de l'être de soi. Mais ce qui est bien à remarquer, ce biais même sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit enfin le vide de la démonstration. Car si l'être de soi est impossible. tous les êtres par autrui le sont aussi: puisqu'ils ne sont enfin que par l'être de soi; ainsi rien ne saurait exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale, égale à la précédente, et qui, jointe avec elle, achève la démonstration. On la pourrait énoncer ainsi: Si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Il semble que cette démonstration n'avait pas été portée si loin jusqu' ici“ (De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami). Leibnitius igitur tandem dicit: Si Deus non exsistit, nil est possibile; atqui multa sunt possibilia; ergo Deus exsistit. Sed hoc iam non est argumentum aprioristicum, sed ex veritate possibilium ad Deum, qui omnis veritatis est fundamentum primum, a posteriori concludit. Neque haec probatio primum a Leibnitio adornata est, sed iam dudum a philosophis celebrata, praesertim a Platone et S. Augustino.

in re vel quod exsistit." [1] Nobis tamen haec refutatio non probatur. Verum quidem est leonem exsistentem non habere perfectiorem essentiam leone possibili, sed eandem; tamen leo exsistens maior sive melior est possibili, quippe cui praeter essentiam leonis optima illa exsistentiae forma contingat.

Contra Kant iterum Hegel vim argumenti Anselmiani effert. „Alles Vornehmthun, inquit, gegen den sogen. ontologischen Beweis und gegen die Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn ebensosehr liegt als in jeder Philosophie (selbst wider Wissen und Willen) und im Principe des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt." [2]

Thesis VIII. Exsistentia Dei demonstrari nequit quasi a priori sive argumento ontologico.

93. Status quaestionis. Sensus theseos est intellectum non posse ullum conceptum Dei ita efformare, ut ex sola huius conceptus analysi Deum exsistere rite inveniatur.

Probatur. 1. Argumentum ontologicum inde procedit, quia intelligimus exsistentiam actualem ab essentia Dei, ut ab argumentante concipitur, separari non posse. Atqui inde tantum sequitur Deum, si concipitur, concipi cum nota ideali exsistentiae et, si exsistit, exsistere vi essentiae et necessario; nequaquam sequitur Deum revera exsistere vel etiam exsistere posse. Ergo argumentum ontologicum eo peccat, quia a necessitate hypothetica (si Deus exsistit, necessario exsistit) ad absolutam (Deus exsistit et necessario exsistit) transit.

Ad Min. Minor quamquam per se patet, aliquatenus illustrari potest. Nimirum conceptuum analysi numquam exsistentiam deprehendimus, sed solum notas rei exsistentis. Ita analysi conceptus trianguli invenimus, quae conveniunt figurae, si triangularis est. Sed num umquam exstiterit triangulum ex conceptu non apparet. Ratio autem est, quia ex essentia intelligimus tantum ea, quae posita essentia consequuntur. Sed num ipsa essentia ponenda sit, experientia docere debet.

2. Thesis patet etiam refutatione variarum formarum, sub quibus argumentum ontologicum proponitur. Qua de re vide obiectiones, quae sequuntur.

94. Scholion. Itaque, conceptu solo Dei considerato, dubitare possumus, num sit. Id autem non oritur ex defectu intelli-

---

[1] In l. 1. sent. dist. 2. q. 2. n. 32. [2] Encyklopädie, 2. Ausg., S. 180.

gibilitatis et necessitatis in Deo, sed ex debilitate intellectus in nobis. Concipimus enim Deum secundum analogiam rerum creatarum et contingentium et ideo conceptus noster necessitatem divini esse perfecte non attingit. Si haberemus conceptum Dei proprium et quidditativum (qui tamen haberi non potest, nisi per intuitionem immediatam), in ipsa essentia exsistentiam videremus, quia essentia Dei est eius exsistentia. Ad rem S. Thomas: „Quod [Deus] possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.“ [1]

OBIECTIONES.

95. Obi. 1 (ad modum S. Anselmi). Deus est ens, quo maius cogitari nequit. Atqui ens, quo maius cogitari nequit, exsistit in re. Ergo Deus exsistit.

Resp. Conc. Mai. Dist. Min. Tale ens concipitur exsistere in re, Conc., exsistit in re, Peto probationem.

Inst. Si illud ens esset in solo intellectu et tamen necessario conciperetur esse et in re, ipsa evidentia nos falleret.

Resp. Si illud ens esset in solo intellectu et necessario iudicaremus illud in re exsistere, evidentia nos falleret, Conc. Si illud ens est in solo intellectu et iudicamus illud, *si exsistat*, vi essentiae sive necessario exsistere, evidentia nos fallit, Neg. — Revera autem non necessario iudicamus illud ens exsistere; sed iudicamus illud ens non posse concipi, quin exsistentia concipiatur ut constitutivum eius ideale, neque exsistere posse, quin exsistentia sit constitutivum eius reale.

96. Obi. 2 (ad modum S. Anselmi). Quod non est, potest cogitari non esse. Atqui ens perfectissimum non potest cogitari non esse. Ergo est.

Resp. Dist. Mai. Quod non est, potest iudicari non exsistere, Conc. Quod non est, numquam exprimitur per ideam, cuius constitutivum est essentia, Peto probationem. Contrad. Min. Ens perfectissimum non potest a nobis iudicari non exsistere, Neg. Ens perfectissimum non potest concipi, quin exsistentia concipiatur tamquam constitutivum eius ideale, Conc. Peto probationem consequentis.

Inst. Prob. Min. quoad partem negatam. Quidquid potest iudicari esse et non esse, per initium potest cogitari esse. Atqui ens perfectissimum non potest cogitari habere initium; potest autem iudicari esse. Ergo ens perfectissimum non potest iudicari non exsistere.

Resp. Dist. Mai. Quod potest iudicari esse et non esse, ita ut, quando iudicatur esse, non negetur potentia ad non esse et, quando iudicatur non esse, non negetur potentia ad esse: illud per initium potest iudicari esse, Conc. Quod potest iudicari esse et non esse, ita ut, quando iudicatur esse, negetur potentia ad non esse et, quando iudicatur non esse, negetur potentia ad esse: illud per

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 11.

initium potest cogitari esse, Neg. Conc. 1. part. Min. Contradist. 2. part. Neg. Consqs. et Consqt.

Inst. De eadem re non possumus contradictoria praedicare. Ergo impossibile est, ut enti perfectissimo modo tribuamus potentiam ad esse modo negemus.

Resp. De eadem re non possumus contradictoria praedicare, eadem manente suppositione, Conc., si suppositum mutatur, Neg. Itaque bene Deo tribuimus potentiam et necessitatem exsistendi, supponentes eius conceptum esse realem; quando autem supponimus eum esse mere idealem, contraria praedicanda sunt.

97. Obi. 3 (ad modum Cartesii). Idem est dicere aliquid in alicuius rei natura sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum. Atqui exsistentia necessaria in Dei conceptu continetur. Ergo verum est de Deo dicere necessariam exsistentiam in eo esse sive eum exsistere.

Resp. Dist. Mai., ac dicere id ipsum de ea re esse verum in ordine saltem ideali, ita ut res cum illo praedicato ideali semper concipiatur, Conc., ac dicere id ipsum de ea re esse verum in ordine reali, Subd., si illa res supponitur esse in ordine reali, Conc., si id non supponitur, Neg. Conc. Min. Contrad. Conseqs. Verum est de Deo dicere eum necessario et vi essentiae exsistere, si exsistere supponitur, Conc., si supponitur non exsistere, Neg.

98. Obi. 4 (ad modum Leibnitii). Deus est possibilis. Atqui si non exsisteret, non esset possibilis. Ergo Deus exsistit.

Resp. Dist. Mai., possibilis possibilitate logica et ideali, quatenus notae ideales nullam involvunt repugnantiam inter se, Conc. Mai., possibilitate adaequata, quae constat ex non repugnantia notarum simul cum reali ratione sufficiente, ut illa complexio notarum sit actu in rerum natura, Pet. probat. Contrad. Min., non esset possibilis possibilitate logica, Neg., possibilitate adaequata, Conc. Pet. probat. consqtis. — Nimirum in solo infinito reali est adaequata possibilitas, in infinito autem mere ideali est possibilitas tantum inadaequata et logica.

Inst. Essentia rei constituit rei possibilitatem. Ergo exsistere per essentiam suam est exsistere per possibilitatem suam. Atqui Deus exsistit per suam essentiam. Ergo exsistit per suam possibilitatem, i. e. Deus, si possibilis est, exsistit.

Resp. Essentia rei constituit possibilitatem idealem et inadaequatam, Conc., possibilitatem realem et adaequatam, Neg. vel Pet. prob.

Inst. Conceptui nostro Dei in ordine reali respondet aut mere possibile aut impossibile aut exsistens. Atqui non respondet mere possibile neque impossibile. Ergo respondet exsistens.

Resp. Conc. Mai. Dist. Min. Non respondet mere possibile, Conc. hanc part., non respondet impossibile, Subd., non respondet aliquid impossibile logice et ex repugnantia notarum, Conc., impossibile quoad realem rationem exsistentiae, Pet. probat.

99. Nota. Auctores, qui cum Scoto defectum argumenti ontologici in eo quaerunt, quod possibilitatem Dei gratis supponit, nobiscum sentiunt, si illam possibilitatem intelligunt adaequatam. Si autem de possibilitate logica loquuntur, quae ex non repugnantia notarum oritur, iis consentire vix poteris; haec enim possibilitas non videtur gratis supponi, sed manifesto adesse.

ARTICULUS II.
DE ARGUMENTO METALOGICO.

100. Specialem modum exsistentiae Dei cognoscendae excogitavit Gratry. Secundum hunc auctorem homo ex cognita exsistentia rerum mundanarum finitarum immediate transit ad affirmationem exsistentiae entis infiniti. Hic transitus neque implicite neque explicite syllogisticus est, immo processui syllogistico omnino contrarius. Nimirum in ratione duplex est processus: syllogisticus, qui ex praemissis ad consequentia discurrit, dialecticus (sive inductivus sive infinitesimalis), qui ad ipsas praemissas maiores ducit. Dialectice ex rebus singularibus universalia principia abstrahimus, dialectice ex rebus finitis Deum intelligimus, dialectice mathematicus ex functione quotum differentialem cognoscit (!). En eius verba: „Nous terminons ici l'étude de la Théodicée des philosophes du premier ordre. Nous avons vu que tous ont démontré de la même manière l'existence de Dieu. . . . Tous ont trouvé le point d'appui de cet élan de la raison dans le spectacle des choses créées, monde ou âme; tous ont compris que ce point de départ n'est en aucune sorte un principe d'où la raison puisse déduire Dieu, mais simplement un point de départ d'où la raison s'élève au principe de toutes choses que ne contient aucun point de départ; tous ont compris ou entrevu que ce procédé est absolument différent du syllogisme, et qu'il est un des deux procédés essentiels de la raison, celui qui trouve les majeures, et non celui qui tire les conséquences; tous ont décrit ce procédé comme une operation de la raison, qui, regardant l'être fini, monde ou âme, voit, par contraste et par regret, dans ce fini l'existence nécessaire de l'infini, et connaît l'infini par négation, en ayant les limites de tout être fini et de toute perfection bornée.“ [1]

Similem quendam transitum immediatum ab exsistentia mundi ad Deum in Germania Güntheriani defendebant, eumque *metalogicum* sive contrapositionem appellabant. Nimirum processus logicus singularia ad universalia, tamquam ad genus, metalogicus finita ad infinitum tamquam ad causam refert; contradictio ex

---

[1] Connaiss. de Dieu II, chap. 8. Processum illum dialecticum sive infinitesimalem fusius describit in Logique II, ubi etiam p. 42 de optimo eius nomine inquirit.

conceptu positivo negativum format, contrapositio insuper exsistentiam conceptus sic efformati affirmat[1].

101. Contra hoc argumentum vel modum cognoscendi metalogicum, prout maxime a Gratry proponitur, dicimus nos quidem de conceptu entis, quod est finitum, ad conceptum entis, quod non est finitum, transire, sicut de quolibet conceptu ad alios transgredi solemus per negationem unius vel plurium notarum. Ex hoc autem solo nihil intelligitur, num infinitum exsistat, et hoc ipsa conscientia constat, quae nos illa mystica et immediata evidentia Dei carere testificatur.

102. Scholion. Hic locus esse videtur, ut quaedam dicamus de argumentis pro exsistentia Dei, quae apud Cartesium exstant. Hic philosophus triplicem demonstrationem more geometrico, ut ipse ait, disposuit. Primum argumentum est ontologicum, de quo iam diximus. Alterum ex idea entis infiniti processu aposterioristico ad Deum concludit. „Realitas obiectiva, inquit Cartesius, cuiuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum obiective, sed formaliter vel eminenter contineatur [i. e. realitas, quam aliquis conceptus noster repraesentat, non posset esse obiective in illo conceptu, nisi esset causa (proxima vel remota) illius conceptus, in qua eadem entitas invenitur non iam obiective (sicut est in nobis tamquam obiectum conceptus), sed formaliter vel plus quam formaliter]. Habemus autem ideam Dei; huiusque ideae realitas obiectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri. Ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa; Deusque proinde exsistit.“ [2]

103. Post Cartesium idem argumentum frequentissime invenimus. Ita Fénelon demonstratione teleologica praemissa tria illa Cartesiana proponit argumenta, et de secundo inter alia haec habet: „Encore une fois, d'où me vient-elle, cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paraît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi; je ne l'y ai pas mise; je l'y ai trouvée. . . Si ce que j'aperçois, est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est

---

[1] De Güntherianismo cf. Kleutgen, Philos. der Vorzeit n. 926 sqq.

[2] Rationes more geom. disp. propos. II.

donc; si au contraire ce n'est qu'une représentation de l'infini, qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini, pour lui ressembler et pour le représenter. — Cette image de la divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie: comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs, qui aura fait cette représentation infinie de l'infini, pour me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original, sur lequel elle soit faite, ni cause réelle, qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait, qui se rend immédiatement présent à moi, quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui." [1] Vides Fénelon iam ex Cartesianismo ad Ontologismum quendam pervenisse.

Audiatur adhuc Racine poeta exsistentiam Dei ex idea infiniti derivans:

„Quelle main, quel pinceau dans mon âme a tracé
D'un objet infini l'image incomparable?
Ce n'est point à mes sens que j'en suis redevable.
Mes yeux n'ont jamais vu que des objets bornés,
Impuissants, malheureux, à la mort destinés.
Moi-même je me place en ce rang déplorable,
Et ne puis me cacher mon malheur véritable;
Mais d'un Etre infini je me suis souvenu
Dès le premier instant que je me suis connu.
D'un maître souverain redoutant la puissance,
J'ai malgré mon orgueil, senti ma dépendance.
Qu'il est dur d'obéir et de s'humilier!
Notre orgueil cependant est contraint de plier:
Devant l'Etre éternel tous les peuples s'abbaissent:
Toutes les nations en tremblant le confessent.
Quelle force invisible a soumis l'univers?
L'homme a-t-il mis sa gloire à se forger des fers?" [2]

104. Quod iam de hoc Cartesianorum argumento iudicium ferendum est? Censemus illud, prout iacet, nihil efficere. Nam conceptum finiti ex rebus huius mundi abstrahimus et per negationem ex eo ad notionem infiniti transimus, ut saepius diximus. Itaque ad conceptum infiniti gignendum non magis requiri videtur inter-

---

[1] De l'existence et des attributs de Dieu, chap. 2.

[2] La religion, chant I.

ventus Dei, quam ad quemlibet conceptum, qui per negationem formatur. Si nihilominus conceptum infiniti speciali modo exsistentiam Dei manifestare Cartesiani statuunt, id accuratius ostendere debebant. Tantum autem abest, ut id praestiterint, ut doctrinae de origine conceptus infiniti ea immiscuerint, quae omnino reprobare debemus, ut clare apparet ex textu Fenelonis, quem citavimus.

105. Tertium Cartesii argumentum sic ponitur: „Si vim haberem me ipsum conservandi, tanto magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones, quae mihi desunt. Illae enim sunt tantum attributa substantiae, ego autem sum substantia. Sed non habeo vim mihi dandi istas perfectiones, alioqui enim iam ipsas haberem. Ergo non habeo vim me conservandi. — Deinde non possum exsistere, quin conserver, quamdiu exsisto, sive a meipso, si quidem habeam istam vim, sive ab alio, qui illam habet. Atqui exsisto, et tamen non habeo vim meipsum conservandi, ut iamiam probatum est. Ergo ab alio conservor. — Praeterea ille, a quo conservor, habet in se formaliter vel eminenter id omne, quod in me est. In me autem est perceptio multarum perfectionum, quae mihi desunt, simulque ideae Dei. Ergo est etiam in illo, a quo conservor, earundem perfectionum perceptio. — Denique ille idem non potest habere perceptionem ullarum perfectionum, quae ipsi desint sive quas in se non habeat formaliter vel eminenter. Quum enim habeat vim me conservandi, ut iam dictum est, tanto magis haberet vim sibi ipsas dandi, si deessent. Habet autem perceptionem earum omnium, quas mihi deesse atque in solo Deo esse posse concipio, ut mox probatum est. Ergo illas formaliter vel eminenter in se habet; atque ita est Deus.“ [1]

In hac Cartesii demonstratione illud principium: „Qui potest dare substantiam, omnes substantiae perfectiones dare potest“, non bene adhibetur. Res quidem in se vera est. Nam qui (tamquam causa adaequata) substantiam confert, virtutem creativam habet, quae est infinita; qui autem virtute infinita instruitur, omnia potest. Tamen hic non est Cartesii discursus. Ipse potius illud principium sic derivat: Qui potest efficere maius, potest etiam minus; atqui substantia plus habet realitatis quam accidens vel modus; ergo qui potest dare substantiam, potest dare etiam attributa sive proprietates substantiae [2]. Contra hoc autem ratio-

---

[1] Rationes more geom. disp. propos. III. [2] L. c. axiom. 7. 4. 8.

cinium quantum ad minorem obici debet substantiam quidem sub aliquo respectu proprietati antecellere, nempe per modum, quo *in se* est, accidens autem saepe sub alio respectu praestare, quia dicit actum et formam, quam substantia per se nondum involvit; et sic ruit consequentia.

ARTICULUS III.

ARGUMENTORUM THEOLOGICORUM CONSPECTUS.

106. Exsistentiam Dei a priori demonstrari non posse articulo primo huius capitis intelleximus. Reliquum est, ut a posteriori demonstretur. Argumenta, quae a posteriori afferuntur, distribui solent in metaphysica, physica, moralia. Argumenta metaphysica sunt, quae in usum demonstrationis rationem aliquam adhibent, quae ex rebus quidem sensibilibus hauritur, tamen a condicionibus materiae abstrahit ideoque metaphysica est. Eiusmodi sunt rationes dependentiae, mutabilitatis, possibilitatis, unitatis. — Argumenta physica utuntur ratione, quae natura sua non convenit nisi rebus naturalibus et corporeis, quales sunt ordo aspectabilis in mundo, motus mechanicus, vita organica, miracula sensibilia. — Argumenta moralia nituntur legibus actionum liberarum sive moralium, ut desiderio beatitudinis, voce conscientiae, veracitate universalis hominum consensus.

107. Argumenta metaphysica afferemus quattuor. Tria sumuntur ex consideratione entis et veri; quartum (henologicum) rationem unius considerat, ut ad unum ens primum perveniatur, quod est principium omnium rerum bonum et optimum. Porro ens vel intelligitur ens exsistens vel latissime omne ens, sive exsistit sive tantum possibile est. Latissime ratio entis consideratur in argumento ideologico. Ens autem exsistens vel consideratur ens substantiale, et hoc fit in argumento cosmologico, vel quodlibet ens sive substantiale sive accidentale, et hoc fit in argumento cinesiologico. — Argumenta igitur metaphysica sunt haec:

1. Argumentum cosmologicum, quod ex cosmologia sive ex doctrina (λόγος) de mundo (κόσμος) hoc corporeo sumitur. Argumentum in eo versatur, quod omnes substantiae, quae exsistunt, non possunt esse ab alio, sed debet esse aliquod ens a se, a quo omnes res huius mundi ultimatim dependent.

2. Argumentum cinesiologicum, quod ex cinesiologia sive ex doctrina de motu (κίνησις) sumitur. Hic ostenditur omnem

mutationem sive motum, quo in rebus aliqua forma oritur, tandem ad motorem reduci debere immobilem.

3. Argumentum ideologicum, quod ex doctrina de ordine ideali sumitur; ordo autem idealis vocatur ordo possibilium sive ordo metaphysicus, qui non sensu, sed solis ideis sive conceptibus rationis attingitur. — Hic ex ordine possibilium ad Deum, tamquam eius fundamentum, concludimus.

4. Argumentum henologicum (ἕν = unum). Hic ex communione, qua omnia ad unum ordinem et conceptum entis revocantur, et ex omnimodo rerum commercio et mutua relatione ad unum principium supremum universi ordinis ontologici ascenditur.

108. Argumenta physica sumuntur vel ex ordine visibili generaliter considerato, id quod teleologicum praestat, vel ex singulis generibus rerum, quae in mundo observamus. Occurrunt autem praeter eventus naturales interdum miracula supernaturalia; et in ipso ambitu rerum naturali organica et anorganica distinguimus. Itaque quattuor habemus argumenta physica:

1. Argumentum teleologicum (τέλος = finis) ex eo, quod res visibiles ordinem ad finem habent, Deum invenit sapientem, qui huius ordinis est auctor.

2. Argumentum entropologicum (τροπή = conversio; inde physici vocem entropiae formaverunt in similitudinem vocis energiae) lege quadam physica nititur a Clausio stabilita, quam entropiae vocant.

3. Argumentum biologicum (βίος = vita) lege biologica nititur, qua generatio aequivoca reicitur.

4. Argumentum quartum miraculis nititur, quae Deus praesertim in confirmationem revelationis patravit et patrat. Potuit hoc argumentum thaumatologicum (θαῦμα = miraculum) appellari.

109. Argumenta moralia exponemus tria. Consideramus enim naturam intellectus humani, qua fit, ut omnes homines per longum saeculorum cursum non possint conspirare in eundem sermonem, praesertim in re summopere practica. Deinde naturam voluntatis scrutamur. Voluntatis est operationem hominis regere, quod fit secundum legem moralem. Praeterea in voluntate quies est sive delectatio sive fruitio, quae perfectam operationem consequitur: et, quantum ad hoc, homo agitatur desiderio plenae quietis sive beatitudinis. Et sic argumenta moralia habemus haec:

1. Argumentum eudaemonologicum (εὐδαίμων = felix) ex desiderio beatitudinis sive felicitatis procedit.

2. Argumentum deontologicum (δέον = debitum, obligatio) exsistentiam legis moralis et obligationis pro principio habet.

3. Argumentum ethnologicum (ἔθνος = gens) in universali gentium persuasione fundatur.

110. Scholion. I. Praeter ea, quae enumeravimus, undecim argumenta etiam alia efformari possunt. V. gr. quemadmodum argumento cosmologico ostenditur debere esse primam causam efficientem, quae est Deus, ita consimili argumento metaphysico ostendi posset debere esse primam causam rerum exemplarem vel finalem, quae est idem Deus; argumento biologico addi posset aliud argumentum physicum, quod ex generatione hominum, quae cotidie observatur, Deum creatorem animae spiritualis invenit; item inter argumenta moralia poni posset sociologicum, quod hominem, ut est animal sociale, considerat et exsistentiam Dei exigit, sive cuius fide nulla hominum societas salva conservari potest. Tamen illae undecim demonstrationes videntur esse potissimae, ad quas reliquae, quae institui possunt, facile reducuntur.

111. II. Quaeres, cur argumenta theologica multiplicemus, quum unum possit sufficere. Ratio prima est, ut qui unum argumentum non capit, aliud habeat, quo ei haec veritas gravissima persuadeatur. Quum enim agatur de re a sensibus remota, facile accidit, ut mens imbecillis hanc vel illam probationem minus capiat. Mathematici quidem una probatione contenti esse solent. Nimirum quum in re sensibus subiecta et fere palpabili versentur, non timendum eis est, ne quis vim ratiocinii non capiat. Insuper rem agunt minus gravem, ut, si cui non persuadetur, ille sine magno suo et generis humani damno studio mathematico abstinere possit.

Deinde varia argumenta Deum sub alia et alia ratione nobis manifestant et id efficiunt, ut magna Dei perfectio undecumque cognoscatur et illustretur. Neque sane inutile censendum est, quidquid pleniorem Dei notitiam suppeditat.

Denique in philosophia magni momenti est, ut ordinem, quo singulae res a nobis cognoscuntur, bene perspicias, ne ea, quae immediate evidentia sunt, inutiliter demonstres et ea, quae demonstrationis indigent, gratis supponas. Ad hoc autem multum valet, ut varia argumenta pro exsistentia Dei examinentur. Tunc enim intelliges nos prius exsistentiam et indolem mundi corporei cogno-

scere et ex eo Deum, non viceversa exsistentiam corporum ex Deo prius cognito certam fieri. Similiter per exsistentiam Dei non probabis exsistere fundamentum actuale possibilium aut desiderium beatitudinis non esse inane aut esse obligationem legis moralis, sed potius viceversa ex possibilibus, ex desiderio beatitudinis, ex obligatione legis moralis exsistentiam Dei colliges. Nimirum non debemus esse nimis prompti, ut per exsistentiam Dei de rebus creatis demonstremus. Intellectus humani, quamdiu in hac vita mortali degimus, proprium est, ut ex rebus creatis Deum cognoscat, non viceversa. — Propterea tamen non prohibemur, quominus saepe veritatem, quae etiam aliunde stabiliri potest, per exsistentiam Dei suppositam luculentius demonstremus et confirmemus, dummodo rem etiam nondum cognito Deo constare concedatur.

ARTICULUS IV.

DE PRINCIPIO CAUSALITATIS GENERATIM.

112. In Dei exsistentia demonstranda vim potissimam habet principium causalitatis. Quare de hoc principio proponendo, explicando, stabiliendo primum solliciti simus.

Primo loco conceptus quidam breviter declarentur. — *Ratio* intelligitur id, quo quid est. — *Principium* generatim est id, a quo aliud quocumque modo consequitur. Ita loquimur de principio temporis, syllogismi, cognitionis. Presse principium intelligitur id, quod continet rationem alterius. Principium igitur presse dictum et ratio, si omnino distinguere vis, ita sumuntur, ut ratio habeat vim abstracti, principium vim concreti. Deinde etiam sic differunt, quia potest quid esse ratio sui, principium autem semper ad aliud dicitur. *Causa* est principium influxu suo determinans aliam rem, ut sit. Quadruplex recensetur: efficiens, formalis, materialis, finalis; hic solam efficientem consideramus. *Causa efficiens* est principium actione sua determinans exsistentiam rei novae. Haec causa, si non tempore, natura saltem prior est effectu. Nihil igitur est causa sui, quia nihil est se ipso prius. E contra potest, ut iam monuimus, aliquid esse ratio sui. Ita Deus sibi est ratio, cur exsistat; causam non habet.

Distinguere debemus vim, causam, legem. *Vis* sive virtus est principium proximum actione effectum determinans. *Causa* (efficiens) est principium effectus remotum sive substantia et natura virtutem continens. *Lex* est constans agendi modus, qui indolem

virtutis mechanicae consequitur. Nihilominus etiam ipsa vis saepe causa appellatur.

Praeterea *condicio* a causa discriminanda est. Condicio est id, quod ad agendum requiritur, quamvis actione sua effectum non determinet neque rationem passi vel finis vel exemplaris vel formae habeat, sed vel virtutem causae disponit et applicat ad agendum vel impedimenta aufert vel simile quid praestat. Sic lux est condicio ad scribendum, fulcrum remotum condicio ruinae.

113. Iam ad ipsum principium causalitatis si transimus, distinguere ab ipso debemus principium rationis sufficientis. Hoc posterius sic effertur: *Nil est sine ratione sufficienti.* Qua formula tria complectimur: a) nihil est (secundum esse essentiae) sine ratione constituente et discriminante; b) nihil exsistit sine ratione determinante, ut potius sit, quam non sit; c) nihil cognoscitur sine ratione manifestante.

Dicitur 1º: *Nil est sine ratione constituente.* Nam quidquid est ens et talis species entis, differt a nihilo et ab omni alia specie entis. Debet igitur esse aliquid, quo hoc discrimen stabilitur. Sic debet esse aliqua ratio sive forma, qua spiritus est potius spiritus quam corpus vel nihil. Et haec ratio sive forma est ipsa essentia spiritum intrinsecus constituens. Similiter homo et omnis substantia formam quandam specificam habere debet, qua constituitur. Idem valet de accidentibus. E. gr. albedo forma propria constituitur, qua a rubedine vel a privatione differt.

Advertere autem oportet nequaquam hic dici, quae sit illa ratio constituens. Quae sit natura hominis, albedinis, motus localis, sessionis (utrum v. gr. motus localis sit entitas rei motae superaddita an modus an aliud quid), ex solo principio rationis sufficientis non invenitur; unum hoc scitur esse aliquam eorum naturam.

Dicitur 2º: *Nil exsistit sine ratione determinante.* Nam omnis res aut necessario exsistit, ut Deus, aut contingenter. Si necessario exsistit, ipsa essentia necessitatem rei constituit et est ratio determinans, cur res potius exsistat quam non exsistat. Si res contingenter exsistit, ut per essentiam suam possit esse et non esse, aliud ens tamquam causa haberi debet, qua res efficitur et conservatur; id quod statim considerabimus agentes de principio causalitatis.

Dicitur 3º: *Nil cognoscitur sine ratione manifestante.* Nam ut rem hac specie potius apprehendam quam alia; ut certum

praedicatum ei potius tribuam quam denegem: aliqua debet esse ratio mentem movens.

114. Ex his tribus principiis maximam attentionem meretur principium secundum, quod est de ratione determinante. Hoc principium, si solum ens contingens consideramus, est ipsum principium causalitatis. Quod quidem tripliciter efferri potest:

1. *Omnis effectus causam sui habet.* Principium sic positum meram tautologiam continet neque ad quaestiones solvendas utile est, quia adversarius negabit rem, de qua agitur, esse effectam.

2. *Quidquid exsistere incipit, causam sui efficientem habet.* Sub hac forma principium causalitatis a nobis primo cognoscitur, eiusque veritas facillime perspicitur. Continuo enim videmus nova in mundo fieri. Statim etiam intelligimus nil nunc posse fieri, nisi antea ad ipsum exstiterit virtus, quae actione sua (necessaria vel libera) inceptionem rei novae determinaverit. Nihil enim manet nihil et ex nihilo nihil fit.

Verum principium causalitatis sic enuntiatum non est satis universale, quamdiu non constat res contingentes ab aeterno esse non posse. Itaque aliam principii formulam quaerimus.

3. *Quidquid contingenter exsistit, causam sui efficientem habet.* Contingens enim est, quod potest esse et non esse. Debet igitur esse ratio, cur potius res contingens exsistentiam habeat quam non habeat. Haec ratio nulla concipi potest, nisi aut causa efficiens aut possibilitas rei aut nihil. Atqui possibilitas non potest esse ratio, cur res exsistat. Secus enim omnia possibilia exsisterent. Deinde exsistentia maius quiddam est quam nuda possibilitas; si ergo ad exsistendum satis esset possibilitas, minus sufficeret ad constituendum maius. Propter easdem rationes nihilum multo minus potest esse ratio exsistentiae. Relinquitur igitur, ut haec ratio in alio ente sit tamquam in causa efficiente.

115. Principia rationis sufficientis et causalitatis demonstrari non possunt. Nam principium rationis sufficientis non habet supra se, ex quo derivetur. Principium vero causalitatis etsi ad principium rationis sufficientis tamquam ad universalius reducitur, tamen ex solo principio rationis sufficientis non intelligitur rationem, quae exsistentiam entis contingentis determinat, non posse esse nisi causam efficientem. — Itaque ea, quae ad confirmanda haec principia adduximus, non id spectant, ut principia vere demonstrentur, sed efficiunt, ut clarius et distinctius apprehendantur et undique considerentur, quo evidentia ipsis insita mentem percellat atque

convincat. Generatim enim ad principia suprema commendanda satis est, ut eorum conceptus quam perfectissimus tradatur, quum, qui claram eorum notionem tenet, veritatis luce, quae in iis residet, ad assensum certissimum rapiatur.

116. Praeter ea, quae diximus, etiam aliis viis principia nostra commendantur. Principium quidem rationis sufficientis sic confirmatur: Illud est verum, quod in omni iudicio implicite affirmatur neque negari potest, quin eo ipso iterum affirmetur. Iam principium rationis sufficientis in omni iudicio implicite affirmatur. Nam qui aliquid affirmat, rationem logicam, cur potius affirmet quam neget, adesse censet. Quin qui ipsum principium rationis sufficientis negaret, non sine ratione agere sibi videretur. — Praeterea qui de subiecto aliquid praedicat, rationem ontologicam adesse censet, qua subiectum sic potius quam aliter constituatur.

117. Principium causalitatis sic suadetur:

1. Ens contingens debet habere rationem sufficientem, qua ad exsistentiam determinetur. Haec autem ratio non potest esse nisi in causa efficiente. Nam ratio, cur potius exsistat quam non exsistat, non est in ipso ente contingente, quia supponitur ex se indifferenter habere ad esse et non esse. Ratio igitur exsistentiae est in alio ente. Hoc autem ens per modum causae efficientis i. e. *actione sua* exsistentiam determinat, quia secus principium relatione ad ens contingens caret et perinde est huic ac si non esset. — Posset quis hunc discursum demonstrationem censere proprie dictam. Tamen illud assumptum, quod nulla res aliam ad exsistendum determinare potest nisi actione sive per modum causae efficientis, vix ab ipso principio causalitatis differt; et propterea dicimus axioma non ita rigorose demonstrari, sed potius immediate evidens esse.

2. Principio causalitatis negato omnis rerum praesentium cum futuris nexus tollitur, quia sine regula omnia ex nihilo fieri et in nihilum recidere possunt. Ex praesentibus igitur nihil de futuris certe vel probabiliter cognoscere possemus. Atqui hoc est contra illud, quod natura cognoscibilis et mens nostra intelligendi res capax esse debet. Idem est contra experientiam perennem, quae res certis legibus sibi succedere iugiter docet. — Ii autem, qui propter hanc rationem principium causalitatis in phaenomenis mundi admittunt neque tamen illud ad causas invisibiles inferendas valere censent, redarguuntur, quia principium aut universaliter admittendum aut universaliter reiciendum est, quum eandem evidentiam internam pro omni ordine rerum habeat.

Si quis obiciat de facto quidem phaenomena mundi certis legibus se excipere, quin tamen a prioribus subsequentia proprie determinentur et fiant, respondemus scientiae esse rationem reddere, cur istae leges tam firmiter observentur, et cur semper effectus non fiant, nisi ab iis, quae iam sunt actu. Ista autem ratio reddi non potest nisi admisso nexu rerum causali, quo ea, quae sunt actu, alia, quae sunt potentia, ad actum determinant.

3. Omnes homines exceptis paucis philosophis, qui contradicere videntur, principium causalitatis firmissima persuasione tenent, idque non propter aliquam sensuum testificationem, quae forsan fallere posset, sed propter clarissimam rei evidentiam. Hinc omnes, ubi primum aliquid novi accidit, statim causam inquirunt neque, donec invenerint, quiescunt. Insanus autem censeretur, qui aliquid sine causa accidisse contenderet. Iam vero id, ad quod omnes homines internae evidentiae vi rapiuntur, falsum esse non potest.

118. Principium rationis sufficientis est analyticum, i. e. praedicatum „habere rationem sufficientem" ex analysi subiecti „entis" invenitur. Nam etsi conceptus entis, ut est simplicissimus, analysim stricte dictam non patitur, tamen ea, quae in notione entis radicaliter et confuse et simplicissime comprehenduntur, distinctius per varios conceptus exprimere possumus. Qui conceptus omnes eandem notionem entis involvunt, sed secundum diversos modos. Itaque notio entis admittit analysim large dictam. Per hanc analysim invenimus omne ens esse rem quandam et habere rationem constituentem, omne ens exsistens esse actum quendam et habere rationem, quae hunc actum determinat et tribuit.

Etiam principium causalitatis analyticum est, quia in conceptu incipientis vel contingentis ordo necessarius ad virtutem praeviam et efficientem continetur[1].

119. Ad complementum doctrinae dictis pauca addimus de principio contradictionis. Hoc axioma a nobis per tres formas sive gradus cognoscitur:

1. Tamquam principium *identitatis:* Quod est, est, i. e. quod est, non potest simul non esse.

2. Tamquam principium *contradictionis* stricte dictum: Eadem res non potest simul esse et non esse, i. e. quod est, non potest simul non esse, et quod non est, non potest simul esse; affirmatio et negatio non possunt esse simul verae.

---

[1] Cf. Pesch l. c. n. 1593.

3. Tamquam principium *exclusi tertii:* Omnis res aut est aut non est, i. e. affirmatio et negatio non possunt esse simul verae, insuper non possunt esse simul falsae.

Principium contradictionis relationem quandam habet ad rationem causae formalis vel exemplaris. Principium rationis sufficientis comparari potest ad causam efficientem. His principiis addi potest tertium, quod ad causam finalem contuleris.

120. Nimirum axioma est omnibus notum, quod variis modis proponi potest: natura non deficit in necessariis; vel exigentia et tendentia naturalis non potest esse vana; vel natura non potest esse absolute mala; vel natura non potest esse essentialiter manca et mutila; vel essentiae rerum sunt bonae et integrae. Hoc principium, tamquam immediate evidens, ab omnibus hominibus sponte naturae admittitur et ad veritatis inquisitionem secure adhibetur. Potest autem variis viis illustrari:

1. Ut omnia habent rationem, unde sint, ita etiam habent rationem, ad quam sint. Omnia autem ad hoc sunt, ut sint bona. Ergo natura non potest esse umquam simpliciter mala.

2. Omnia, quae sunt, rationem habent, unde potius sint quam non sint. Atqui eiusmodi ratio non potest esse, nisi quod est actuale et bonum. Bonum autem non est finaliter et ultimatim ratio nisi boni. Ergo nil est simpliciter malum, et omne malum (particulare) ordini (universali) boni servire debet.

3. Illud non potest esse falsum, quod in omni iudicio implicite affirmatur. Atqui in omni iudicio homines implicite dicunt intellectus facultatem non esse illusoriam, sed ad veritatem cognoscendam accommodatam; censent nimirum naturam hominis, ut quaelibet alia natura, non posse esse essentialiter fallacem et malam.

4. Idem universali inductione confirmatur. Nam mundum in omnibus videmus optime et ordinatissime compositum.

OBIECTIONES.

121. Circa principium causalitatis varia dubia moveri possunt:

Obi. 1. Res durando ad nova semper perducitur instantia temporis, neque in hoc intervenit causa efficiens. Ergo aliquid novi, quandocationem dico, incipit sine causa efficienti.

Resp. Novae illae quandocationes non constituunt nisi unam durationem continuatam eiusdem rei. Ergo ad eas non requiritur causa nisi ea, qua res secundum totam suam realitatem et durationem efficitur et conservatur.

Obi. 2. In motu locali res novis continenter locis esse incipit, quin causa efficiens harum ubicationum suborientium exsistat.

Resp. Ubicationis mutatio continua imprimis Deum, qui rem cum motu suo conservat, habet causam efficientem. Praeterea res ipsa sibi est causa mutationis, quia impetus, quo fertur, rationem virtutis motivae habet[1].

Obi. 3. Cogitari potest tendentia esse in aliqua re ad statum novum, ad quem impedimentis sublatis sponte transibit. Novus igitur ille status incipiet sine causa efficiente, tantum condicione quadam posita, quae est obstaculi remotio.

Resp. Ipsa natura rei, quae illam tendentiam habet, et conservator naturae causa status novi est. Ita motum ad terram veteres, quem in corpore gravi sine causa attractiva fulcro remoto oriri putabant, agenti, quod formam corporis gravis generat et conservat, tamquam causae deputabant.

ARTICULUS V.

DE PRINCIPIO CAUSALITATIS SPECIALIUS.

122. Maxime distinguendae sunt causa necessaria et libera. Necessaria est causa, qua posita effectus necessario consequitur; ipsa ad unam operationem determinata est et infallibiliter ad actum transit, dummodo aliunde omnia ad agendum requisita adsint; tantum agit haec causa, quantum potest. Causa libera est, quae positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere, agere hoc vel illud. Ipsa indifferens est ad plura; indifferentia autem ista non est potentiae, ut causa per se nondum sit ad ullum actum expedita atque aliunde ad unum prae aliis sit determinanda et urgenda, sed est virtutis, qua causa dominium sui actus habet et prae actualitatis abundantia se ad unum ex pluribus pro arbitrio determinare potest. — Ex his intelligitur philosophos modernos, qui contendunt libertate principium causalitatis destrui, vehementer errare. Nam actus liber non fit sine causa; homo, anima, voluntas sunt causa actus liberi. Causae liberae proprium est, ut, quando est complete in actu primo constituta et ad agendum expedita, aeque valeat ad hoc quam ad illud; sed sive ad hunc actum exit sive ad illum, causa efficiens actus liberi semper est eadem voluntas libera omnibus ad agendum praerequisitis instructa.

Revera autem admittendas esse causas liberas immediate constat testimonio conscientiae. Conscii nobis sumus nos multa libere velle et agere. Ulterior huius rei probatio et eorum, quae obiciuntur, solutio ad psychologiam spectat.

---

[1] Cf. Pesch, Philosoph. natur. n. 400 sqq.

123. Itaque quum quaedam sint causae liberae, cavendum est, ne cum Spinoza aliisque dicas causam esse id, ad quod aliud absoluta et logica necessitate consequitur; immo causa est id, cuius virtute aliud fit vel necessario vel libere. Item cave, ne cum iisdem propositionem: „Si effectus est, debet esse causa", convertas in hanc: „Si causa est, debet esse effectus". Propositio conversa falsa est, si agitur de causis liberis[1].

124. Omnino tria, quae Spinoza in unum confundit, sedulo distinguere debemus: nexum logicum, nexum inhaerentiae, nexum causalem. Nexus logicus in ratiocinio habetur inter praemissas et conclusionem. Concedere possumus cognitionem subiectivam praemissarum debite ordinatam in nobis causare cognitionem conclusionis; et secundum hoc, si nexum actuum mentis ad nexum obiectorum per metonymiam transferimus, minus proprie dicere licet conclusionem obiective consideratam ex praemissis, ut sunt obiective verae, sequi sicut effectum ex causa. Haec consequentia obiectiva absolute necessaria est, ut praemissae esse non possint, quin ex iis conclusio oriatur. Iste autem nexus, qui proprie loquendo omnino non est causalitas, non debet cum pantheistis poni essentia cuiusvis causalitatis, ut causare sit logice involvere. Ne necessariae quidem causae logica et absoluta necessitate efficiunt, nedum liberae. — Nexus inhaerentiae est inter substantiam et eius accidentia. Substantiam generatim accidentia per efficientiam proprie dictam causare negandum est; sed substantia cum suis accidentibus fit ab eadem causa, neque substantia causat, nisi postquam in esse suo completa est et accidentibus propriis instructa. Nihilominus aliqua accidentia a substantia, cui inhaerent, efficiuntur; in eorum numero potissimum sunt actus vitales, velut cognitio fit a cognoscente et inhaeret cognoscenti. Sed haec causalitas immanens non est unica, ut pantheistae volunt, sed praeterea admittenda est causalitas transiens, qua causa aliquid extra propriam substantiam operatur. Haec causalitas imprimis convenit Deo, qui extra se mundum creavit et conservat. Neque tamen solus Deus transeunter agit, ut Leibniz auctor harmoniae praestabilitae opinatus est, sed etiam homines et corpora, velut quando lapis motus alium quiescentem impellit[2].

---

[1] Si tamen loqueris de causa in actu secundo, vere dicitur: „Si causa est, debet esse effectus, i. e. si causa causat, habetur effectus."

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 69.

125. Causalitas transiens, cuius modo mentionem fecimus, triplex admittenda est: divina, ideogenetica, mechanica. Causalitas divina est, quam Deus in mundum exercet. Hanc solam agnovit Malebranche, omni causalitate in creaturis negata; contra athei eam perhorrescunt et esse negant. Causalitas ideogenetica est, qua res mundanae vel earum in nobis phantasmata ad ideas sive species rerum intelligibiles gignendas concurrunt; haec multum vexavit idealistas, qui propterea species a nobis solis oriri statuebant et eo finiverunt, ut mundum esse negarent. Causalitas mechanica est praecipue, qua corpus motum aliud, in quod incidit, pellit; etiam haec multos philosophos insigniter cruciavit, velut Malebranchium et Leibnitium, qui, ut eam vitarent, multa mire excogitarunt. — In his tribus causalitatibus explicandis importuni esse non debemus. Noli plus sapere, quam oportet sapere. Satis est nos bene intelligere rem, quae actu est, aptitudinem quandam habere, ut aliam, quae in potentia est, similiter actuet, dummodo ei rite uniatur; actualitate enim sua effectum quodammodo praecontinet.

126. Iam ut dicta breviter comprehendam, distinguere debemus nexum logicum, nexum inhaerentiae, nexum causalem. Causalitas autem distinguenda est immanens et transiens. Causalitas autem transiens admittenda est tum divina tum ideogenetica tum mechanica. Hi conceptus prorsus sunt fundamentales, quos omne genus humanum semper admisit et distinxit. Omnis philosophia, quae has notiones non distinguit, non potest non finire ad summam absurditatem. Percurre historiam philosophiae modernae; errorum monstra, quae in ea miramur, ex corruptione illorum conceptuum nata sunt omnia.

127. Moderni haud raro queruntur, ut libertatem, ita etiam Deum exceptionem principii causalitatis facere. De libertate satis diximus. Deus autem revera non habet causam exsistentiae suae. Ratio obvia est. Principium causalitatis non valet de omni ente, sed tantum de ente contingenti. Videlicet isti philosophi non distinguunt principium rationis sufficientis, quod est universalissimum et principium causalitatis, quod est tantum de ente contingenti. Propterea dicunt vi principii causalitatis omne ens habere causam. Nimirum absurditatem loco principii evidentis ponunt. Quae enim hominum mens capere potest rem, quae a se non potest non exsistere, indigere adhuc causae, ne non exsistat? Hac de re relegatur articulus praecedens.

128. Inutile non erit elementa quaedam distinguere, quae directe vel indirecte conceptum causalitatis ingrediuntur. Primo debet esse *distinctio* inter causam et effectum. Effectus enim fit a causa, quae iam est. Id autem, quod fit, aliud est ab eo, quod iam est.

129. Deinde *coniunctio* inter causam et effectum esse debet. Et haec coniunctio debet esse perennis, quando effectus a causa non solum primo fit, sed etiam postea conservatur; si effectus tantum in fieri a causa pendet, coniunctio adesse debet, quando effectus fit. Nequaquam necesse est, ut coniunctio sit immanentiae, i. e. ut effectus sit pars vel accidens causae, sufficit coniunctio applicationis, quae inter diversa supposita esse potest. Coniunctio applicationis, quamvis evadat arctissima, non propterea fit immanentiae. Quis enim nexus angustior, quam qui est inter creatorem et creaturam? et nihilominus infinita est distantia entitatis in utroque et ideo repugnat, ut creatura sit modus divinae substantiae.

130. Quando causa sive agens effectum in alia substantia sive in aliquo passo producit, agens et passum, quando effectus fit, applicatione coniungi debent, quum aliter agens effectui coniungi non posset. Imprimis tunc haberi debet coniunctio secundum locum, siquidem omnis applicatio hanc supponit. Propterea dicunt actionem in distans repugnare. Si agens et passum corpora sunt extensa, agens et passum se tangere sive *contigua* esse debent. Similiter nulla causa tempore distanti agere potest. — Nihilominus inveniuntur philosophi, qui causam loco distanti bene agere posse autument.

131. Causa debet etiam esse *prior* effectu. Haec prioritas etsi non necessario est temporis, quum nihil obstet, quominus causa in primo instanti sui esse agat et sic effectus simul tempore cum causa incipiat, tamen semper est naturae, ut aiunt, i. e. esse causae ontologice praecedit effectum eumque post se involvit. Propterea causa numquam potest esse tempore post effectum; nihil est causa sui; nihil est causa causae suae.

132. Porro causa effectum *praecontinet*. In tantum enim aliquid causat, in quantum actu aequivalenter vel eminenter praehabet id, quod in alio est potentia. Secus causa daret, quod non haberet, et quodlibet ens posset esse causa cuiuslibet. Numquam igitur effectus est causa perfectior. Quando plures causae ad eundem effectum concurrunt, fieri potest, ut effectus causam partialem superet, sed totalem numquam. Iam quoniam Deus cum omnibus causis secundis concurrit, in effectibus causae secundae aliquid esse potest, quod non erat in causa secunda, sed quod a divino

concursu repeti debet. — Effectus in causa adaequata et totali continetur vel formaliter, si perfectio utriusque est de eadem specie, vel eminenter, si causa effectum continet tantum secundum rationem perfectionis, quae in eo est, imperfectionibus, quae effectum definiunt, demptis.

133. Essentia causalitatis effectivae in eo est, ut causa revera exsistentiam effectus determinet, id quod fit *actione*. Causae igitur est efficere, ut id, quod ex se est indifferens ad esse et non esse, iam potius sit quam non sit. Actioni causae in effectu respondet dependentia passiva.

134. Hume ad causalitatis conceptum prae ceteris essentialiter censuit requiri *necessitudinem* sive necessariam connexionem, qua causam excipit effectus. At enim haec necessitudo non invenitur nisi in causis necessariis; ipsa igitur non est de ratione omnis causae, quum etiam homo sit causa eorum, quae ab ipso libere fiunt. Et in ipsis causis necessariis illa necessitudo non est absoluta, quum divinitus causa ab effectu impediri possit. — Causae utique est determinare effectum, ut potius sit quam non sit; et propterea causa effectui, qui per se contingens est, necessitatem quandam tribuit. Etiam causa creata effectui hanc dat necessitatem; eam autem non dat sola, sed una cum Deo concursum offerente. Item voluntas actui libero necessitatem tribuit; verum eam non tribuit nisi ipso actu volendi, neque ullo modo necessitas actum liberum antecedit. Actus liber, quando est, non potest simul non esse et sic necessitatem quandam habet eamque a voluntate una cum suo esse accepit; antequam sit, non est necessarius, sed potest vel esse vel non esse pro electione voluntatis. Breviter: actus liber non est necessarius in causa, sed tantum in se; nihilominus esse et necessitatem, quae in se habet, a voluntate tamquam a causa accepit.

ARTICULUS VI.

DE PRINCIPIO CAUSALITATIS APUD HUME ET KANT.

135. Inter philosophos modernos praesertim Hume effecit, ut tota de principio causalitatis doctrina perverteretur. Humii auctoritate in Germania deceptus est Kant, quem deinceps alii multi secuti sunt. Videamus igitur, quid illi duo de hac re habeant, ut veritas undique collustretur [1].

---

[1] Cf. Pesch, Institut. logic. n. 1628.

Hume conceptum causae analysi subiciens tria in eo invenit elementa: contiguitatem secundum locum, prioritatem secundum tempus, necessitudinem secundum quod causa posita certo effectum exspectamus, quamvis eum sensibus non deprehendamus. — Hanc analysin non esse veram primo constat exemplis innumeris. Ita diluculum soli orienti loco confine et tempore prius et necessitudine coniunctum est, neque tamen causa est solis orientis. Deinde nullum ex istis elementis est de ratione causae universim sumptae. Contiguitas localis non est in omni causalitate (secus entia spiritualia inter se causare non possent), sufficit quaevis praesentia; item prioritas temporis non requiritur, dummodo adsit naturae. Neque necessitudo absoluta est de ratione ullius causae, quum Deus sit in omnibus liber et reliqua non causent nisi dependenter a concursu Dei libero.

Ceterum vides Hume causalitatem mechanicam solam prae oculis habuisse; in hoc enim tria illa elementa inveniuntur, quamvis necessitudo non sit absoluta, sed hypothetica. Humii igitur philosophia nondum acie mentis sensum transcendere valet; causalitatem mechanicam sumit pro causalitate generatim.

136. Postquam Hume conceptu causae adultero discrimen, quod est inter condicionem et causam, inter causam liberam et necessariam, contra omnium hominum persuasionem sustulit, quaerit, unde conceptus necessitudinis, qui est de ratione causae, in nobis oriatur. Omnes conceptus, inquit, ita ex impressionibus sensuum desumuntur, ut ab iis non differant, nisi vivacitatis gradu minori. — Nempe Hume non cognovit, quid intersit inter sensum et intellectum, inter sensationem et conceptum. Certe conceptus non est sensatio obscurior, quum et ipsae sensationes possint esse obscurissimae. Potius intellectus est facultas cognoscitiva, qua homo brutis antecellit, quae certe sensationibus variae intensitatis non carent; intellectus est, quo scimus res in se esse, prout a nobis cognoscuntur; intellectus est, quo res tamquam vera et entia cognoscimus, quo cognitiones proprie universales habemus, quo etiam immaterialia et simplicia attingimus; intellectus est, qui multa in rebus videt, quae nullus sensus attingit, velut rationem substantiae, possibilitatis etc. Intellectus igitur toto coelo sensum superat et ex tota natura sua ab eo differt. — Praeterea prorsus falsum est, quod Hume supponit, primam cognitionem esse impressionem quandam, quae omni ordine ad obiectum externum careat. Eiusmodi impressiones in sensibus nostris externis nullae

sunt. Primum in visione non est impressio quaedam, sed visio essentialiter est alicuius obiecti vel alicuius luminis circum nos fusi. A rebus quidem impressio fit in nobis; sed haec per se nondum est cognitio, non magis quam impressio in lapide facta. Ubi primum ex impressione resultat visio, obiectum externum cernimus. Non potest cogitari visio, quae non sit alicuius obiecti [1]. Etiam bruta obiecta externa percipiunt, quamquam ea esse non iudicent et omnino rationem entis non attingant, sed in rationibus sensibilibus penitus haereant.

137. Si varias, pergit Hume, impressiones, quae in nobis sunt, examinamus, necessariam obiectorum necessitudinem nulla impressione exhiberi invenimus. Secus ad nexus rerum detegendos multae observationes non requirerentur, quum una sufficeret. — Recte Hume dicit nullam impressionem vel sensationem necessitudinem rerum depingere; neque enim necessitudo alba est vel nigra, ut videatur, aut dulcis est vel amara, ut gustetur. Generatim omnem sensum vel externum vel internum necessitudo fugit, ideoque a brutis non attingitur. — Ratio autem, quam pro hac veritate affert Hume, non est legitima. Putat enim ad conceptum causae formandum requiri, ut saepissime viderimus ad certum phaenomenon aliud certum sequi. At vehementer errat. Sufficit, ut unam rem incipere videam, ut statim conceptum causae universalem formem et intelligam sine ulla causa hanc rem non potuisse incipere. Requiritur tamen communiter multiplex observatio, ut cognoscam, quae in concreto sit causa illius inceptionis. Nimirum quum in quavis mutatione, quam observamus, multa occurrant adiuncta, una observatio saepe non satis ostendit, quid ex istis adiunctis ad effectum sit indifferens, et quid praecise rationem causae habeat; tunc igitur multiplicantur experimenta modo his modo illis adiunctis omissis vel modificatis. Itaque observatio non repetitur, ut cognoscatur rem, quae incipit, habere aliquam causam (hoc enim per se evidentissimum est), sed ut cognoscatur, quae sit causa particularis huius phaenomeni particularis; insuper observatio non eodem modo multiplicatur, ut vult Hume, sed experimenta diversificantur.

138. Quum Hume statuat conceptus oriri a sensu tamquam ab aequali et tamen necessitudinem nullam in sensu depingi, haud

---

[1] Propterea vel tunc, quando nervus opticus solo statu corporis nostri interno irritatur, lucem externam nos videre imaginamur.

parvam patitur difficultatem ostendendi, unde sit conceptus necessitudinis, quem revera habemus. Rem explicat associatione idearum. Causa et effectus phaenomena sunt tempore et loco confinia. Hinc conceptus causae associatione secum ducit conceptum effectus idque eo magis, quo saepius causa et effectus subsequens observabantur. Sic observationibus repetitis oritur necessitas subiectiva, ut cum causa subsecutionem effectus cogitemus. Haec necessitas subiectiva tandem sumitur pro obiectiva; et sic causa necessitate obiectiva effectum putatur inducere, et conceptus necessitudinis formatus est. Nempe exsistentia non est conceptus specialis et proprius; ideae rei exsistentis et rei fictitiae, quas imaginamur, non differunt nisi repraesentationis modo, quum idea rei exsistentis habeat plus ponderis, soliditatis, firmitatis. Ideo ex multis observationibus effectus post causam tanta associationis vivacitate concipitur, ut non solum mente associatus videatur, sed etiam obiectiva realitate connexus esse putetur. — At haec omnia fabulosa sunt. Mens bene distinguit necessariam idearum associationem et necessitudinem obiectivam inter causam mechanicam et eius effectum; et inter hos duos conceptus tanta est diversitas, ut ex errore commutari non possint, praesertim ab omnibus hominibus et tam optima fide, ut ante Hume nemo hunc errorem detexerit vel suspicatus fuerit. — Praeterea exsistentia omnino habet ideam propriam; unusquisque enim hominum videt aliud esse rem exsistere, aliud eam esse possibilem.

139. Itaque Hume originem conceptus causae male definit. Primo enim quaestionem omnino non tangit, quia de sola necessitudine loquitur, quae non est causalitas, de qua quaeritur. Deinde hanc ipsam necessitudinem, quomodo concipi possit, nulla ratione solida explicat [1]. Videamus nunc, quid habeat de origine principii causalitatis. Dicit hoc axioma neque demonstrative neque inductive notum esse. — Resp. Quid inde? Est enim immediate notum ex conceptibus, ut explicavimus.

Non est, pergit, demonstrative notum. Nam possumus facile concipere aliquod obiectum non exsistere nunc et exsistere postea, quin conceptum causae rem producentis addamus. Respondeo nos

[1] Secundum rei veritatem conceptus causae in nobis oritur hunc in modum. Ex relatione sensuum mens haurit conceptum rei incipientis. Analysi huius conceptus in eo invenitur relatio dependentiae ab aliqua causa; et sic conceptus causae formatus est. Non nego tamen hunc conceptum etiam aliis modis similibus generari posse.

posse rem incipientem concipere, quin de eius causa actu cogitemus. Verum non possumus eam ita concipere, ut diligentius conceptionis, quae in nobis est, scrutinium non revelet ordinem ad causam producentem; multo minus possumus iudicare rem coepisse sine causa. Nimirum res, quatenus est incipiens, impressam habet dependentiam ad causam et, uti in se est, ita in nobis exprimitur, etsi non semper actu de omnibus cogitemus, quae in nobis exprimuntur.

140. Post haec Hume argumenta, quibus aliqui principium causalitatis demonstrare conabantur, impugnat. His non immoramur, quia axioma nostrum concedimus rigorose non demonstrari. — Deinde ostendit principium inductione empirica non aequiri. Etiam haec transimus, quia rem concedimus, quamvis Humii modum probandi non admittamus. Ita inter alia Hume dicit nos nulla ratione certos esse cursum naturae esse constantem. Tamen de hoc bene certi sumus, quia intelligimus naturam, raris tamen exceptionibus permissis, in suo esse conservari et viribus suis relinqui debere; secus enim ordo rerum ad hominum illusionem male constitutus esset, id quod esse non potest.

Relinquitur secundum Humium principium causalitatis in eo esse, quod, quando duo obiecta secundum prius et posterius connexa esse saepe experti sumus, ex consuetudine ea semper coniungimus, ita ut, obiecto posteriori viso, prius postulemus. — Quid de hoc sentiendum sit, patet ex iis, quae a. 3 diximus[1].

141. Kant in philosophia se censet esse, quod Copernicus in astronomia. Sicut Copernicus terram fecit moveri circa solem, non solem circa terram, ita Kant obiecta facit dependere a cognitione, non cognitionem ab obiectis. Si enim, inquit, cognitio penderet ab obiectis, ante observationem de nulla re certi essemus. — Respondemus obiecta non regi cognitione, sed viceversa; secus nulla cognitio esset falsa. Nihilominus multa ante observationem cognoscimus. Ita res futuras praevidemus, in quantum in rebus praesentibus virtualiter continentur. Ex eo enim, quod statum rerum praesentem cum suis viribus novimus, multa de futuris bene inferimus. Deinde satis est, ut rem secundum unam rationem clare observem, ut inde omnia deducam, quae in illa ratione implicite

---

[1] Humii doctrina de causalitate invenitur in opere suo: A treatise on human nature, book I (On the understanding), part III; praesertimsect. 3. 6. 14. Cf. etiam: Inquiry concerning human understanding.

et obscurius insunt. V. gr. si rem incipere observavi, eam habere causam perspicio, quamvis hanc causam in se nondum observaverim; conceptus videlicet incipientis implicite continet dependentiam a causa.

142. Ulterius contendit Kant nos ope sensuum non pervenire ad iudicia universalia et necessaria. — At si indefinite multa individua possibilia in communi quadam ratione obiective conveniunt, cur intellectus ex uno individuo, quod sensus observat, hanc rationem multiplicabilem sive universalem abstrahere non potest? Et si in eiusmodi conceptu universali alia ratio, velut in conceptu incipientis ratio causalitatis, implicite continetur, cur eam analysi conceptus detegere et iudicium universaliter ac necessario verum formare non possum?

143. Porro conceptum causae Kant dicit esse categoriam sive formam menti quasi innatam, quam obiectis applicamus et secundum quam ea nobis efformamus. Notio igitur causae non hauritur ex obiectis, sed mens eam ex se sumit et ad obiecta transfert. — At haec omnia gratis asseruntur. Sunt etiam contra naturalem evidentiam; namque causatio, qua aliquid incipit, debet esse maxime in rebus, non in sola mente. Denique mens non pro arbitrio quodlibet phaenomenon causam cuiuslibet ponit, sed debet in obiectis esse ratio, cur hoc obiectum determinatum ponatur causare illud determinatum; si autem in rebus est eiusmodi ratio, conceptus causae ab ipsis hauriri potest et categoria innata redundat.

144. Principium causalitatis Kant se primum demonstrasse gloriatur. Omne, inquit, phaenomenon A, quod incipit, alii B tempore succedere concipitur. Debet igitur esse ratio, cur B potius quam A concipiatur esse prius. Haec ratio non potest esse, nisi quia B concipio esse causam ipsius A. Ergo omne phaenomenon A, quod incipit, concipitur tamquam effectus praecedentis phaenomeni B. — Ad hoc dicimus primo nos posse concipere phaenomenon, ante quod non sit aliud phaenomenon, sed quod sit primum a Deo effectum. Deinde coexsistentiam et motum rerum successivum oculis observamus, neque de ordine causalitatis cogitare opus est, ut unum cognoscam esse altero prius. Tum nos non ex ordine causalitatis successionem inferre solemus, sed potius ex successione observata in suspicionem causalis dependentiae ducimur. Denique eidem phaenomeno quam plurima praecedunt, quae tamen non omnia sunt causa; ergo successionem bene sine ordine causalitatis concipimus.

145. Ex his omnibus concludit Kant, id quod etiam Hume dixerat, principium causalitatis non valere nisi intra ambitum rerum, quae experientia sensili examinantur, non valere ad exsistentiam Dei transcendentis inferendam. Nimirum hoc principium ante quodlibet phaenomenon ponit aliud indefinitum; sic semper in phaenomenis haeremus, quin ad Deum evadamus. — Respondemus principium causalitatis secundum omnium gentium persuasionem nil aliud dicere quam omnem rem, quae incipit vel contingens est, habere causam. Utrum haec causa sit phaenomenalis an transcendens, utrum haec causa sit iterum ab alia an a se, in principio non continetur.

146. Ad errores suos Kant pervenit Humii auctoritate. Hic enim ei videbatur demonstrasse principium causalitatis non esse analyticum; ex altera parte censuit Kant hoc principium, quum universale esset et necessarium, experientia non comparari, sed esse, ut loquitur, a priori. Habemus igitur aliquod iudicium syntheticum a priori. Hoc uno iudicio dato Kant ubique videre coepit iudicia synthetica a priori, v. g. illud: $7 + 5 = 12$. (Quidni etiam hoc: $7 + 1 = 8$!) Oritur igitur quaestio difficillima a prioribus auctoribus non examinata, quomodo eiusmodi iudicia possibilia sint. Solutione huius problematis orta est Kantii critica rationis purae. Nos ad illam quaestionem respondemus talia iudicia esse nulla et totam Kantii philosophiam supposito carere. — Ceteroquin Kant a Hume seductus non fuisset, nisi eodem vitio, quo iste, laborasset: naturam intellectus iam dudum a Platone et Aristotele declaratam et eius a sensu differentiam non cognovit.

147. Scholion. Itaque in philosophia reiiciendus est *rationalismus,* qui nexum causalem in logicum convertit: vitandum quoque est contrarium extremum *positivismi,* qui omnem nexum in ipsis rebus negat et phaenomena asserit certis legibus sibi de facto succedere, quin in eis sit obiectiva necessitas vel principium et vinculum, quo lex stabilitur. Positivistae iis omnibus redarguuntur, quae pro valore principii causalitatis disputavimus. Nos non tantum cognoscimus factum, quo phaenomena alia aliis succedunt, sed etiam necessitatem, ut quodlibet phaenomenon ab alio causante vel etiam ab agente transcendente fiat. Contra hanc evidentiam naturalem positivismi dogma gratuitum nil valet. Insuper positivismus non est scientificus, quia ponit esse leges, quin rationem, cur constanter serventur, ullam assignet. Cur etiam phaenomena non post quaelibet, sed post ea sequuntur, in quibus

aliqua ratione praecontineri intelligimus? Cur omnes homines et ipsi positivistae constantem phaenomenorum successionem, quae v. gr. est inter diluculum et ortum solis, ab ordine causalitatis distinguunt?

148. Inter positivistas est Stuart Mill, qui omnia iudicia universalia inductione oriri docet eorumque valorem necessarium et universalem negat. Ita putamus duo phaenomena esse inseparabiliter sive causaliter nexa, quia ea semper simul observavimus; supponimus enim generatim cursum naturae esse constantem. — Contra Millii de causalitate doctrinam eadem pugnant, quae universim contra positivistas. Cum his etiam confundit causalitatem et necessariam connexionem, qui error post Hume apud philosophos modernos universaliter grassatur. In particulari contra Mill monemus tali inductione, qualem ipse propugnat, iudicium universale numquam oriri, sed tantum hoc: In n vel x instantiis illa phaenomenorum connexio observata est. Si Mill obiiciat gradum ad universalitatem fieri ope principii cursum naturae esse constantem, quaero, qua inductione hoc principium universalissimum ortum sit. Insuper ne illud quidem de n vel x instantiis iudicium inductione Milliana orietur. Nempe hoc iudicium supponit varios casus connumerari. Atqui non computantur nisi ea, quae eodem i. e. universali conceptu cogitantur. Sed si intellectus ex rebus observatis conceptus universales format, statim analysi horum conceptuum iudicia universalia et necessaria oriuntur, neque inductio generatim necessaria est[1].

ARTICULUS VII.

DE DEO APUD PLATONEM.

149. Exsistentiam Dei data opera et modo populari Plato demonstrat libro 10. de legibus. Primo ad rem gravissimam bene peragendam auxilium divinum implorat. „Age igitur, Deum si quando invocare nobis necesse est, nunc ita factum esto. Ad suam ipsorum demonstrationem, qua esse eos probemus, omni contentione invocati sunto. Tenentes autem hunc firmum quasi funem quaestionem conscendamus.“ [2] Deinde primum movens ostendit debere exsistere et hoc non posse esse corpora, quae iterum ab alio moventur et ideo numquam sunt primum, sed animam, quae seipsam movet et propterea motum primo inchoare potest. „Quando

[1] Cf. Gutberlet, Metaph. (Edit. 2.) S. 98.
[2] De leg. l. 10. (Edit. Stephanian.) p. 893 b.

aliquid mutat aliud et hoc rursus semper aliud, nonne tandem ex his aliquid erit primum mutans? At qui tandem, si quid ab alio movetur, id primum erit mutantium? Profecto hoc impossibile est. Sed quando id, quod seipsum movit, aliud mutaverit atque hoc rursus aliud et ita multa milia eorum, quae mota sunt, exsistunt, num quod principium universae eorum motionis aliud erit nisi mutatio eius, quod seipsum movit? . . . Si quando quiescerent omnia simul, quemadmodum istorum [atheorum] plerique dicere audent, quaenam ex iis motionibus, quas diximus, prima fieri deberet? Ea sane, quae seipsam movet. Ab alio enim numquam mutabuntur, nisi hoc in seipso prius mutetur. Principium igitur motionum omnium et primam, quae in quiescentibus orta est et in motis viget, eam esse dicendum erit, quae seipsam movet, hancque esse antiquissimam omnium et potentissimam mutationem; eam autem, quae ab alio movetur et alia movet, esse secundam.“ [1] Ulterius Plato duplicem distinguit animam: aliam, quae est humana, quae potest etiam male agere; aliam omnino bonam. Nempe admittenda est anima mundana, quae est primum principium motus mundani universalis. „Animam igitur gubernantem et habitantem in omnibus, quae ubique moventur, nonne etiam coelum gubernare dicendum est? . . . Utrum igitur animae genus coelum et terram et universum circuitum tenere dicimus? intelligens et virtute plenum an neutro instructum? . . . Si universa ratio, qua coelum et omnia, quae in eo sunt, eunt simul et feruntur, similem ac intellectus motio et circumactio et cogitationes, naturam habet et cognato modo procedit, optimam utique animam dicendum erit mundum universum curare et hac eum via ducere.“ [2] Revera autem coeli circulatio intellectus naturae respondet. Concludit igitur philosophus: „Ex iis, quae nunc dicta sunt, etiam nefas est aliud dicere quam animam omni virtute praeditam vel plures circuitum efficere.“ Deinde manifestat etiam soli et sideribus singulis singula inesse vel praeesse numina. „Si igitur aliqua anima universitatem solis et lunae et reliquorum astrorum circumagit, nonne etiam unumquodque [secundum particularem motum anima circumaget particularis]? . . . Solem si ducit anima, ex tribus unum facere eam dicentes non aberrabimus. Aut intus posita in rotundo hoc, quod cernitur, corpore in omnes illud partes perducit, quemadmodum nos anima nostra circumfert; aut extrin-

---

[1] De leg. l. 10. p. 894 e sq. [2] Ibid. p. 896 e sq.

secus, corpore comparato igneo vel aereo, vi trudit corpore corpus, ut aliqui volunt; aut tertio destituta corpore, alias autem habens vires supra modum mirabiles, eum ducit. . . . Hanc autem animam, sive solem ducit eum tamquam currum habens sive extrinsecus sive quocumque modo, Deum existimare nemo non debet. . . . Iam vero de astris omnibus et luna annisque et mensibus et anni temporibus omnibus quid aliud dicemus nisi hoc idem: quoniam animam vel animas horum omnium auctores easque omni ad bonitatem virtute instructas esse apparuerit, nos eas dicturos esse deos, sive in corporibus positae tamquam animalia universum coelum ornent sive quocumque modo. Porro haec qui concedit, nonne deorum plena esse omnia sustinet? Iam eum, qui antea deos esse negabat, condicionibus nostris positis relinquamus. Aut doceat nos errare, tum quando animam ponimus primum principium esse omnis generationis, tum in reliquis, quae horum consectaria dicebamus; aut si melius quam nos dicere non possit, nobis credat et reliquam vitam agat deos esse iudicans.“ [1]

Ea, quae Plato hoc loco disputat, esse primum movens efficiunt, quod non est ab alio motum ideoque rationem animae vel spiritus habet. Singula sidera singulos motores habere non sufficienter probatur; unus enim spiritus supremus principium omnis motus et universalis et particularis esse potest. Neque hic Plato, quum ad captum vulgi loquatur, subtilius in naturam eius inquirit, quod est movens absolute supremum. Quod si fecisset, cum Aristotele invenisset movente, quod seipsum movet, adhuc esse prius illud, quod omnia movet, quin ipsum ullo modo aut ab alio aut a se moveatur, et quod propterea non est anima mundana, quae mundo immanens est et cum eo movetur, sed omnem mundum transcendit; et hic tandem est verus Deus, quum illi coeli et siderum rectores, si qui sint, nisi valde improprie, dii appellari non possint [2]. Philosophus nostro loco contentus erat, ut spiritualismum vulgi contra atheismum sive materialismum vindicaret, quin iam totam monotheismi veritatem evolveret. Revera Platonem supra illos siderum et coeli rectores agnovisse unum Deum supremum immobilem infra videbimus.

150. Neque solum ex moventibus, sed etiam ex generali causae consideratione Platonicis nixus principiis ad Deum pervenies. In

---

[1] De leg. l. 10. p. 898 c. sq.

[2] Ita in sacris scripturis iudices humani metaphorice dii appellantur.

Philebo Plato quattuor rerum genera distinguit: infinitum sive materiale, finitum sive formale, essentiam ex infinito et finito mixtam et compositam, causam mixtionis. Deinde postquam dixit omne, quod fit, habere causam, quid sit mundi et processus mundani principium, inquirit idque ex mente omnium sapientium intellectum esse affirmat. „Socrates. Vide, num nccessarium tibi videatur, quodcumque gignitur, per aliquam causam gigni. Protarchus. Mihi plane; quomodo enim absque ea fieret. Socr. Nonne natura efficientis nomine dumtaxat a causa differt atque efficiens et causa unum recte vocabuntur? Prot. Recte. Socr. Quin etiam effectus ac genitum solo nomine similiter discrepabunt aut quomodo? Prot. Ita. Socr. Praeceditne igitur secundum naturam semper efficiens et effectus subsequitur? Prot. Prorsus.... Socr. Verum iam decet, quum quattuor sint discreta singula, memoriae causa deinceps ea enumerare. Primum igitur infinitum dico, secundum finitum, tertium mixtam et ex his factam essentiam, quartum mixtionis et generationis causam.“ [1] Deinde de mundi causa legimus: „Omnes sapientes, qui vere se extollunt, consentiunt intellectum esse coeli terraeque regem.“ [2] In sequentibus haec assertio teleologicis praesertim probatur rationibus.

Etiam hoc loco philosophus, ut ex contextu operis cernere poteris, proxime loquitur de intellectu, qui est in anima mundana, quin ad intellectum supremum sive Deum ascendat. Nempe quum hoc libro non id agatur, ut Deum esse probetur, sed hoc tantum, dum aliud intenditur, concomitanter tangatur, istam quaestionem Plato plenius non ingreditur. Ceterum philosopho anima mundi cum supremo Deo, e quo emanatione oritur, intime cohaeret, ut agnoscere hanc animam sit simul agnoscere Deum.

151. Secundum Platonem etiam ex contingentia rerum argumentari licet. Videlicet non omnia possunt esse corruptibilia. Si enim omnia interirent, ipsa possibilitas motus et rerum periret, id quod dare non possumus. Debet ergo esse principium rerum necessarium et incorruptibile. „Omnis anima est immortalis. Nam quod semper movetur, id aeternum est. Quod autem motum affert alicui quodque ipsum agitatur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris, quae moventur, hic fons, hoc prin-

---

[1] Phileb. p. 26 e sq. [2] Ibid. p. 28 c.

cipium est movendi. Principii autem nulla est origo. Nam ex principio oriuntur omnia; ipsum autem nulla ex re alia nasci potest. Neque enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium exstinctum nec ipsum ab alio renascetur nec a se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur. Id autem nec nasci potest nec mori: vel concidat omne coelum omnisque natura consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua primo impulsu moveatur.“ [1]

152. Platonicum rursus est, quum ex gradibus rerum exsistentia Dei demonstratur. Nempe ex Platone, si entia particularia cognoscimus, quae sunt plus minusve aequalia, iusta, sancta, vel si cognoscimus ea esse ita aequalia, iusta, sancta, ut sub alia consideratione vel sub alio tempore sint non talia, simul etiam intelligimus esse aliquid, quod est simpliciter et maxime tale, quod est ipsa aequalitas, iustitia, sanctitas; nisi enim res cum eo, quod est ipsum Aequale, Iustum, Sanctum, compararemus, iis aliquid aequalitatis, iustitiae, sanctitatis deesse non deprehenderemus. Atqui res sunt plus minusve bonae. Ergo est Bonitas ipsa sive Deus. „Dicimus aliquid esse aequale, non dico lignum ligno neque lapidem lapidi, sed praeter haec omnia adhuc aliud: ipsum Aequale. Hoc dicimusne aliquid esse an nihil? Dicimus, per Iovem, inquit Simmias. . . Nonne saxa aequalia vel ligna, dum interdum eadem sunt, alias aequalia alias inaequalia nobis videntur? Penitus. Quid autem? Ipsumne Aequale aliquando inaequale tibi visum est vel aequalitas inaequalitas. Numquam, o Socrates. Itaque non idem sunt haec aequalia atque ipsum Aequale. Nullo modo mihi videtur, o Socrates. . . Videnturne ita aequalia haec [ligna, saxa] esse, ut ipsum Aequale, an deest aliquid, quominus talia sint, quale est Aequale ipsum? Permultum certe deest. Nonne igitur confitemur, quando quis aliquid conspicatus reputat: ‚Appetit quidem hoc, quod nunc video, esse tale, quale quiddam aliud ex his, quae sunt; verum deficit neque potest tale esse, quale est illud, sed deterius est‘ necesse esse eum, qui hoc reputet, antea cognovisse illud, cui dicat hoc quodammodo simile quidem esse, sed ad plenam similitudinem non accedere? Necesse est. . . Non de Aequali magis nunc nobis est sermo quam de ipso Pulchro,

[1] Phaedr. p. 245 c. Versio latina est Ciceronis, Tusc. I. 23.

de ipso Bono et Iusto et Sancto et de omnibus, quibus id, quod est, assignamus et in interrogationibus interrogantes et in responsionibus respondentes.“ [1] His deinde considerationibus ad ipsum Deum perveniemus. „Quando quis artem dialecticam aggreditur, sola ratione sine omni sensu ad ipsum, quod quodlibet est, contendit et, quando non desistit prius quam ipsum Bonum intelligentia perceperit, ad finem intelligibilium perventum est.“ [2] Hoc autem intelligibilium culmen est Deus. „In intelligibilibus postrema est Boni idea eaque difficulter perspicitur. Conspectam autem concludendum est causam esse omnium rectorum et pulchrorum in omnibus rebus, quum in mundo visibili lucem creaverit et lucis fontem, in intelligibili vero ipsa auctoritatem teneat omnem veritatis et intellectus effectrix, eamque nosse debere, quicumque sana mente vel publice vel privatim sit acturus.“ [3]

153. Platonis argumentum in eo errat, quia universalia qua talia, a parte rei putat exsistere formaliter, quum universalitas revera non sit extra mentem nisi fudamentaliter. Fundamentum autem universalitatis proxime est ipsa natura rerum, quae est similis in pluribus. Ultimum vero fundamentum est Deus vel idea rerum in Deo; et sic intellecta Platonis argumentatio legitima est. Nimirum res individuas in eadem specie convenire concipi non potest, nisi omnia individua ab una causa secundum eandem speciem formantur; nam res ratione sui esse proprii, nisi eandem causam haberent, omnino separatae ab invicem essent sine omni communione. Hoc autem modo non sequitur esse multas ideas subsistentes, sed colligitur esse unum Deum, qui est omnium rerum principium, quas secundum ideas mentis suae formavit [4].

154. Ad argumentum teleologicum haec faciunt Platonis: „Socrates. Utrum, o Protarche, dicendum est universum hoc regi ab irrationali quadam temerariaque et fortuita potestate an contra, quemadmodum maiores nostri senserunt, ordine quodam mentis et sapientiae mirabilis gubernari? Prot. Quod nunc dicis, ne fas quidem esse mihi videtur. Fateri autem mente omnia haec gubernari et spectaculo mundi ac solis ac lunae ceterorumque siderum conveniens est et non aliter ego umquam de iis loqui aut sentire ausim.“ [5]

---

[1] Phaedo p. 74 a sq. [2] De republ. l. 7. p. 532 a. [3] Ibid. p. 517 c.
[4] De hac re consuli potest capitis sequentis art. 4
[5] Phileb. p. 28 d.

Addit ex anima nostra nos cognoscere posse esse Deum intelligentem. „Socr. Nostrum corpus animam habere fatebimur. Prot. Constat. Socr. Undenam, o amice Protarche, suscepit, nisi universi corpus, quod eadem, quae et nostrum, atque etiam omnino praestantiora continet, animam habeat? . . . Ergo in Iovis natura regiam animam regiamque mentem inesse confiteberis.“ [1] — Errat Plato, quia putat animam nostram emanatione quadam ab anima mundi vel a Deo delabari, quum revera esse non possit, nisi a Deo fiat per creationem ex nihilo.

155. Etiam alia plura apud Platonem occurrunt, quae Deum esse demonstrant. Imprimis non ex solis rerum gradibus, sed generatim ex quavis veritate ad Deum, qui est eius fundamentum et principium, concludit. „Illud igitur, quod veritatem iis, quae intelliguntur, et intelligenti facultatem praebet, Boni ideam esse dicito; causam scientiae et veritatis cognoscendae eam existimato; et quum haec duo, cognitio ac veritas, adeo pulchra sint, si tamen ipsam aliud et his pulchrius statueris, recte statueris. Quemadmodum autem rectum est lucem ac visum soli similia existimare, solem vero ipsa esse nequaquam recte existimatur: ita etiam rectum est scientiam et veritatem Boni similia existimare. Bonum vero ipsum alterutram statuere non convenit, sed pluris aestimanda est Boni natura.“ [2]

Porro ad vitam socialem hominum deorum opinio necessaria est. „Nemo umquam, qui deos esse credebat, aut impium factum perpetravit libere aut verbum ore misit nefandum, sed tantum is, cui ex his tribus unum accidit, ut aut illud, quod dixi, non credat, aut secundo eos esse credat, sed nihil curare homines, aut tertio facile flecti posse sacrificiis et precibus.“ [3] — Hic Plato non improbat omnes preces, quum et ipse saepe orationes fundat, sed eas, quibus quis deos corrumpi posse credit, ne vitam ab eo honestam exigant.

Praeterea obiectum beatitudinis, ut ex Platone videbimus, est Deus, ad quem aeternaliter cognitione et amore possidendum omne humanum desiderium fertur. Atque in hoc habes principium, quo eudaemonologice Deum esse ostendas.

Denique persuasio gentium deos esse probat. „Quomodo quis sine indignatione deos esse doceat? Quippe moleste ferre et odisse illos necesse est, qui harum nobis disputationum causam attulerunt

---

[1] Phileb. p. 30a sqq. [2] De republ. l. 6. p. 508e. [3] De leg. l. 10. p. 884b.

et nunc afferunt. Fidem non habentes sermonibus, quos a prima pueritia lactentes adhuc audiebant ex nutricibus et matribus, quum incantationum instar tam lusu quam serio dicerentur, dum et inter sacrificia in precationibus sermones illos audirent et spectacula iis accommodata viderent (quae libentissime adolescens agi videt et audit), dum in summo sacrificantium studio parentes suos pro se liberisque suis precibus et supplicationibus deos, ut qui maxime sint, alloquentes operam dare audirent et viderent, necnon cotidie in ortu et occasu solis ac lunae provolvi simul et adorare conspicerent auribusque perciperent Graecos atque barbaros omnes tam in rebus adversis quam secundis constitutos, non quasi nulli sint dii, sed ut qui maxime sint, neque ullam suspicionem, quasi non sint, moventes: — haec igitur omnia qui sine ulla solida ratione, ut omnes etiam paulum mente praediti consentient, despicati nos cogunt ea nunc dicere, quae dicimus, hos quomodo quis mitibus verbis sustineat admonere simulque docere deos esse? . . . Ac primum tibi, o iuvenis, qui deos esse negas, unum quoddam magni momenti indicabo, in quo numquam mendax reperiar, hoc videlicet: non tu solus nec tui amici primi et primum hanc de diis opinionem concepistis, sed omni tempore plures vel pauciores inveniuntur hoc morbo laborantes. Hoc igitur tibi cum multis eorum versatus dicam neminem umquam a puero deos non esse opinatum ad senectutem usque in ea sententia permansisse.“ [1]

156. Ad attributa Dei si convertimur, Deus primo loco est spiritus. Est enim supremus et verus Deus ipsa idea Boni. Ideae autem generatim materiae opponuntur et corpore prorsus carent. Neque obstat Deum interdum animam vel animal appellari, quia haec verba non sunt nimis premenda et indicant tantum Deum vivere. Ceterum deos inferiores, quos Plato admisit, non necesse est pure spirituales esse.

Quum dii corpore careant, etiam sine passionibus sunt et iis, quae inde consequuntur, litibus et iniustitiis et malis quibuslibet. „Omnino non verisimile est deos gaudere aut e contra tristari. Indecens enim utrumque est.“ [2] „Dii universam terram aliquando secundum loca inter se distribuebant, non litigando. Non enim recte intelligi potest aut ignorare deos, quid cuique conveniat, aut bene scientes id, quod magis aliis convenit, sibi contentione vindicare. Iuris igitur sortibus, quod gratum cuique erat, capie-

---

[1] De leg. l. 10. p. 887 c. sq. [2] Phileb. p. 33 b.

bant."[1] „Damnandus est, quando quis verbis male fingit, quales dii et heroes sint. Primo, inquam, maximum et de maximis rebus mendacium non pulchre mentitus est is, qui dixit Uranum fecisse, quae Hesiodus ab eo facta esse narrat, et quomodo eum Saturnus ob id puniverit. Iam quae Saturnus egit et a filio perpessus est, etiamsi vera essent, non putarem sic temere imperitis adulescentibusque tradenda, sed potius tacenda esse; si vero necessitas esset tradendi, sub secreto narranda esse quam paucissimis auditoribus, postquam prius victimam immolassent, non porcum tantum, sed magnam quandam et vix parabilem, ut quam paucissimis audire contingeret . . . Neque dicendum iuveni, si summam iniuriam faciat, nihil eum miri facere, neque si iniuste agentem patrem omni modo castiget; sed facere, quod primi maximique deorum fecerint. Generatim non dicendum est diis deos bellum inferre et insidiari et pugnare; neque enim vera sunt etc."[2]

157. Deus est ens personale sive suppositum sui conscium. Nam Deus omnia intelligit ideoque maxime se ipsum; nos vero, ut omnem mentem, ita etiam hoc a Deo accepimus, ut ipsum intelligere et hac cognitione beari possimus. Neque obstat, quod Deus est Boni idea universalis. Si enim universalia, ut talia, a parte rei exsistere ponuntur, etiam mens et conscientia iis tribui potest.

158. Deus est ens omnem mundum visibilem transcendens. Hoc iam ex eius spiritualitate sequitur. Deinde hoc demonstrant varia attributa, quae postea considerabimus. Praecipue vero Deus aeternitate sua mundum temporalem transcendere intelligitur. „Quemadmodum exemplar universi animal est sempiternum, ita etiam ipsum universum, quantum fieri posset, tale efficere Deus instituit. Scilicet illius animalis natura erat aeterna. Atque id quidem totum in res procreatas transferri non poterat, sed imaginem cogitabat mobilem quandam aeternitatis facere et, ut sic simul etiam varie exornaretur coelum, aeternitatis, quae semper una et eadem stat, imaginem facit aeternam secundum numeros successivam, quam tempus nominavimus. Dies enim et noctes et menses et annos, qui non erant, antequam coelum exstitisset, tunc simul, dum hoc conditur, oriri molitur. Haec autem omnia sunt partes temporis, et ‚erat' et ‚erit' temporis sunt species procreatae, quas, quin advertamus, perperam ad sempiternam essentiam referimus. Dicimus enim de ea ‚erat', ‚est' et ‚erit', quum tamen solum ‚est'

---

[1] Kritias p. 109 b. [2] De republ. l. 2. p. 377 e.

ex veritate ei conveniat, ‚erat' autem et ‚erit' ad ortum in tempore euntem adhiberi debeant. Utrumque enim motus sunt. Ei vero, quod semper eodem modo sine motu est, neque antiquius neque recentius fieri tempore contingit aut factum esse aliquando vel nunc aut fore in posterum aut quicquam eorum, quae origo his, quae sub sensu cadunt, adiunxit. Sed haec omnia temporis aeternitatem imitantis et ad numerum se in orbem volventis species ortae sunt." [1]

159. Deus est infinite perfectus neque ulla ei virtus deest. De Deo nil nisi bonum dicendum est. „Quicumque per varios gradus amabilium ascendit recto ordine pulchra intuitus, ad finem iam amabilium perveniens subito quandam naturae mirabilis inspiciet pulchritudinem: hoc illud, cuius gratia omnes labores praecedentes subiimus. Et primo quidem hoc est ens perpetuum, quod neque fit neque interit neque crescit umquam neque decrescit. Deinde non est ex parte pulchrum et ex parte turpe, neque aliquando pulchrum et aliquando minime, neque comparatum ad hoc pulchrum et comparatum ad illud turpe, neque hic pulchrum et ibi turpe, neque ex horum mente pulchrum et ex illorum nequaquam. Neque rursus imaginatione ipsum Pulchrum ita fingetur, ut vultus pulcher aut manus pulchrae aut aliud quidquam, quod in corpore est, neque ut oratio quaedam aut scientia neque omnino ut id, quod in alio est sive in animali sive in terra sive in coelo sive in alio quolibet: sed est id ipsum per se ipsum cum semetipso uniforme semper exsistens. Cetera vero omnia, quae pulchra sunt, illius participatione quadam sunt pulchra, ea scilicet condicione, ut nascentibus et intereuntibus reliquis nihil substrahatur illi aut addatur et nihil patiatur . . . In hoc vitae statu, quando quis ipsum Pulchrum spectat, vita, si usquam alibi, vere vitalis est etc." [2] „Qualis Deus est, talis est semper exhibendus, sive quis epico eum carmine proponit sive lyrico sive tragoedia. Nonne igitur bonus est Deus et ita dicendum?" [3]

160. Quia Deus est infinite perfectus, etiam prorsus immutabilis est. „Nonne necesse est, si quid a specie sua mutetur, aut ipsum a se mutari aut ab alio? — Necesse est. — Itaque ab alio nonne, quae optime se habent, minime mutantur atque moventur? V. gr. inter corpora a cibis et potionibus et laboribus et inter plantas ab aestibus et ventis et huiusmodi affectionibus nonne, ut quidque sanissi-

---

[1] Timaeus p. 37 d sqq. [2] Sympos. p. 210 e sqq. [3] De republ. l. 2. p. 379 a.

mum est et robustissimum, ita minime mutatur? — Ita certe. — Et inter animas nonne fortissimam et prudentissimam extrinsecus accidens minime perturbabit et mutabit? — Sane. — Et inter ea, quae compositione fabricantur, vasa, aedificia, vestimenta eadem ratione bene constructa ac bene se habentia minime a tempore reliquisque affectionibus mutantur. — Est, ut dicis. — Quidquid igitur bene se habet vel natura vel arte vel utrisque, minimam mutationem ab alio recipit. — Videtur. — At vero Deus et ea, quae Dei sunt, omni ex parte optime sese habent. — Quidni? — Hac igitur ratione minime multas formas suscipiat Deus. — Minime utique. — Numquid vero ipse se mutet et alteret? — Sane, si omnino mutatur. — Utrum igitur in melius et pulchrius se mutat an in peius et turpius seipso? — Necesse est in peius, si modo mutatur. Non enim carere Deum aliqua pulchritudine aut virtute dicemus? — Rectissime loqueris. Atque quum haec ita se habeant, credisne tu sua sponte aliquem sive Deum sive hominem deteriorem se facere. — Nequit fieri. — Fieri nequit igitur, ut Deus mutare se velit; sed quisque eorum, quum sit, quantum potest, pulcherrimus atque optimus, sua semper in forma simpliciter perseverat.“ [1]

161. Inter varia attributa divina laudatur eius omniscientia. „Dei sciunt et vident et audiunt omnia neque fugit eos quidquam eorum, quae sensibus et scientia percipiuntur.“ [2]

Porro Deus est sapientissimus. Hanc Dei sapientiam totus Timaei libellus praedicat mundi a Deo origines describens. Propterea si alicuius rei causam ultimam invenire vis, quaere, cur res ita sit optima. „Mens est omnium causa et, quum ita sit, mens ordinans omnia ordinat et disponit singula ita, quemadmodum est optimum. Si quis igitur velit causam invenire, qua quodque fiat vel pereat vel sit, hoc ei est inveniendum, qua ratione ei optimum sit aut esse aut quidvis aliud pati vel agere.“ [3]

Deus est etiam potentissimus. Totum mundum ex materia rudi efformavit, ut praesertim in Timaeo legimus. „Si quis experimento haec [i. e. colorum mixtiones] investigare et probare velit, humanae et divinae naturae discrimen ignoraret, quoniam Deus multa in unum commiscendi et rursus ex uno in multa dissolvendi satis et scientia et potentia praeditus est, homo vero neutrum horum aut nunc potest aut umquam poterit.“ [4]

---

[1] De republ. l. 2. p. 380 e sqq. [2] De leg. l. 10. p. 901 d.
[3] Phaedo p. 97 c. [4] Timaeus p. 68 d.

Deus est absolute sanctus et iustus ideoque poetae, qui de diis flagitia et scelera narrant, vehementer improbandi sunt. Speciatim Deus veracissimus est neque mentietur umquam. „Ob quamnam igitur causam mendacium est utile Deo? An quia vetera non novit, fictionibus veritati, quam maxime potest, assimilatis mentietur? — Ridiculum est. — At metu hostium mentietur? — Longe abest. — At propter eorum, qui ei familiares sunt, stultitiam aut insaniam? — At nullus stultorum et insanorum Deo amicus est. — Non igitur est, cur Deus mentiatur. — Non est. — Prorsus igitur simplex et verax Deus dictis et factis neque mutatur ipse neque alios decipit neque per visiones neque per sermones neque per signorum missiones neque vigilantibus neque vero somniantibus.“ [1]

162. Deus est omnium rerum conditor et pater universi. Etiam dii vel daemones, quos vulgus colit, sunt opera supremi Dei. Neque tamen ex nihilo mundum Deus creavit, sed corpora ex materia formavit, animam ex materia et elemento ideali miscuit. Mundus non semper fuit, sed in tempore factus est. — De hac re legatur totus Timaei liber, quo, qua ratione Deus omnia ad exsistentiam perduxerit, late describitur. Referre iuvat locum, qui est de mundi causa exemplari. „Dicamus, qua causa motus Conditor naturae et universi egerit. Bonus erat. In bonum autem nulla umquam de ulla re cadit invidia. Huius igitur expers omnia voluit quam maxime *sibi similia* fieri. . . . Dicendum nobis est, cui animalium in similitudinem Conditor mundum condiderit. Nulli profecto eorum existimemus, quae partis rationem habent (imperfecto enim simili numquam pulchrum est), sed ei animali, cuius reliquorum animalium individua et genera partes sunt, mundum quam simillimum ponamus. . . . Nam pulcherrimo omnium intelligibilium et ei, quod est secundum omnia perfectum, simillimum eum reddere Deus voluit. . . . Idcirco [quia exemplar unicum est] neque duos neque infinitos Factor fecit mundos, sed unum hoc singulare coelum factum est et porro erit.“ [2] Deus igitur ipse, qui est ipsum Bonum et ipsum Animal, causa exemplaris mundi est.

Deus etiam providentia sua omnes res gubernat tum magnas tum minimas. „Parva deos non minus curare quam magna forsan non difficile est demonstratu.“ [3] Specialem hominum curam Deus habet. Imprimis iusti praemia, iniusti poenam debitam recipiunt in hac vita vel in futura; immo aliqui aeternis poenis cruciabuntur.

---

[1] De republ. l. 2. p. 382 e. [2] Timaeus p. 29 e sqq. [3] De leg. l. 10. p. 900 c.

De hoc iudicio et retributione futura Plato passim loquitur, praesertim in Gorgia, Politico, Republica, Legibus.

Hominis summa perfectio et beatitudo in eo est, ut Deo cognitione et amore ipsius Boni et omnium virtutum exercitio similis reddatur. „Demonstra mihi, quae sit idea, ad quam respiciens eaque tamquam exemplari utens dicam id, quod tu vel alius quilibet simile facitis, esse sanctum, id autem, quod dissimile facitis, non esse sanctum. — Quod dilectum diis, sanctum est; quod vero non dilectum, impium.“ [1] „A diis numquam negligitur, quicumque conari voluerit iustus evadere virtutisque studio, quoad homini licet, Deo similis fieri.“ [2] „Conandum est ut a regione mortali quam celerrime ad deos fugiamus. Fuga autem est assimilatio cum Deo, in quantum fieri potest. Assimilatio autem est iustitia et sanctitas cum prudentia.“ [3]

163. Quantum ad numerum Plato unum agnoscit verum et supremum Deum, qui est ipsum Bonum. Praeterea admittit multos deos inferiores. Primo ideas appellat „deos aeternos“ [4]. His accedunt multi dii in tempore facti. Inter quos est anima mundana, terra et sidera vel animae eorum, dii vulgares, ut Iuppiter, Iuno, et daemones. Omnes hi dii, exceptis ideis, sunt opera primi Dei. Ideae autem quomodo apud Platonem ad Deum se habeant, controvertitur, quum alii dicant eas esse substantias separatas praeter Deum ab aeterno exsistentes, alii esse meros terminos in mente divina. Nos primam sententiam ut probabiliorem sequimur, quia obvius textus verborum apud Platonem eam refert, et eam tenet Aristoteles, discipulus Platonis, cui neque ad Platonis mentem intelligendam ingenium neque ad veritatem nobis referendam voluntatem defuisse censendum est. Concedimus tamen in Platone inveniri ea, quae si rite urgentur, ad id ducunt, ut ideae non sint nisi in mente divina. V. gr. Deum appellat creatorem idearum [5] et tamen ideae, utpote aeternae, non sunt factae; videntur igitur a Deo esse tamquam termini cognitionis. Ipse tamen Plato hanc conclusionem non intulit. Generatim enim eius de ideis doctrina adhuc valde imperfecta est; pulcherrima continet veritatis germina multiplici errore permixta. Nempe rectissime Plato distinxit intelligibilia et sensibilia, intellectum et sensum; bene cognovit immutabili-

---

[1] Euthyphro p. 6e. [2] De republ. l. 10. p. 613a.
[3] Theaetetus p. 176b. Cf. etiam Symposion p. 210 e, quem locum supra adduximus. [4] Timaeus p. 37c. [5] De republ. l. 10. p. 597b.

tatem veritatis adaequate et ultimo in rebus mundi fluxis non fundari; recte censuit convenientiam multarum rerum secundum eandem rationem universalem derivandam esse a communi causa. Neque tamen affirmare debuit universalia secundum ipsum universalitatis modum esse a parte rei; videre debuit formas universales secundum id, quod concipitur, esse in ipsis rebus individuis et non extra eas separatim subsistere, quamquam modus universalitatis non sit in rebus [1]. Quantum ad hos errores Platonem correxit Aristoteles. Verum is ultimum veritatis fundamentum et primas rerum causas exemplares nimium neglexisse videtur.

ARTICULUS VIII.

DE DEO APUD ARISTOTELEM.

164. Imprimis videndum est, quibus rationibus Deum esse Aristoteles demonstraverit.

1. a) Potissima eius argumentatio, quam solam fuse evolvit, sumitur ex consideratione motus. Exsistunt, ait, quaedam, quae moventur; exsistit enim natura, quae est principium motus et quietis. Hoc autem conari probare ridiculum est: patet enim. „Ostendere vero ea, quae per se manifesta sunt, per ea, quae non sunt manifesta, hominis est profecto, qui nequit id, quod est per se notum, et id, quod non est per se notum, discernere." [2] Iam quidquid movetur, ab aliquo movetur [3]. „Eorum igitur, quae movent et quae moventur, alia per accidens, alia per se movent atque moventur; per accidens quidem ea, quae sunt in hisce, quae movent aut moventur, et quae per partem; per se autem ea, quae movent aut moventur non ex eo, quia sunt in hisce, quae movent aut moventur, neque rursus ex eo, quia pars aliqua sua movet aut movetur. Eorum autem, quae per se moventur, quaedam a se ipsis, quaedam ab alio moventur." [4] „Movens autem est duplex. Aut enim non per se ipsum movet, sed per aliud, quod movet movens [velut baculus non virtute propria movet, sed ut motus ab homine], aut per se movet. Et hoc aut primum post ultimum aut per plura media movet [i. e. per unum vel plura media movet]. . . . Utrumque igitur movere dicimus: et ultimum moventium et primum, sed magis primum. Hoc enim

[1] Modus universalitatis est fundamentaliter in rebus, formaliter in sola mente. Cf. Pesch l. c. n. 911 sqq.

[2] Phys. II, 1. [3] Ibid. VIII, 1. [4] Ibid. VIII, 4.

ultimum movet, sed ultimum non movet primum; et sine primo quidem ultimum non movebit, sine hoc autem primum movere potest [v. gr. baculus non movet sine homine, sed homo, si vult, sine baculo sola manu]. . . . Si igitur omne, quod movetur, ab aliquo moveri necesse est: aut ab eo, quod movetur ab alio, aut ab eo, quod non movetur ab alio. Et si ab eo movetur, quod ab alio movetur, movens aliquod debet esse primum, quod non ab alio moveatur. . . . Fieri enim non potest, ut in infinitum proficiscatur id, quod movet atque movetur ab alio, quippe quum infinitorum nullum sit primum." [1] Si autem non est primum, non erit medium neque ullum movens. Exsistit igitur aliquod movens primum. Hoc aut seipsum movet aut est omnino immobile, quia, si ab alio moveretur, non esset primum. Ostendi autem potest illud non movere se ipsum. Neque enim movetur a se ipso per se. Nempe „mobile est potentia, quum movetur, non actu. . . . At id, quod movet, actu iam est, ut patet; calefacit enim id, quod est calidum actu, et omnino generat id, quod formam iam habet. Quare simul idem et secundum idem calidum erit et non calidum" [2]. Neque primum movens a seipso movetur per accidens, ut anima se movet per accidens, quatenus ipsa movet corpus et deinde huius motum propter coniunctionem participat. Hoc sequitur ex ratione modo allata, qua constat nihil posse esse adaequatam et primam causam proprii motus. Tamen apud Aristotelem pro hac parte specialia argumenta invenies [3]. Ergo exsistit motor primus immobilis, qui est Deus.

165. b) Huic primo argumento simile concinnari potest, quod non solum ex ordine moventium, quae ad *terminum ad quem* per status intermedios tendunt, sed generatim ex ordine causarum efficientium (etiam instantanearum) procedit. Nimirum exsistit ordo causarum efficientium. Nec tamen est possibile, quod aliquid sit causa sui ipsius, quia sic esset prius se ipso. Nimirum „causa est prior eo, cuius est causa" [4]. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Nam „non sunt infinitae entium causae [sive materiales sive formales sive efficientes sive finales]. . . . In iis enim, quae sunt media inter ultimum et primum, necesse est, quod prius sit causa eorum, quae post illud sunt. Si enim dicere nos oportuerit, quid trium [primi,

---

[1] Phys. VIII, 5. [2] Ibid. VIII, 5 in medio. [3] Ibid. VIII, 6.
[4] Analyt. poster. II, 16. 98 b 18 (Edit. Bekker).

medii, ultimi] causa est, primum dicemus. Non enim ultimum (nullius enim causa est ultimum), neque medium, unius enim [ultimi] causa est: nil enim differt unum an plura sint [media], nec infinita an finita [quia plura et infinita media accipiuntur loco unius, in quantum conveniunt in ratione medii]. In serie autem causarum infinita et omnino in omni infinito omnia membra similiter media sunt usque modo. Ergo quoniam nihil primum est, omnino nulla causa est“ [1]. Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam, quae est Deus. — Quamvis igitur omnia huius argumenti membra apud Aristotelem occurrunt, ipse tamen illud ex ordine non disposuit; immo apud philosophum prima causa efficiens non videtur esse Deus, sed coelum, quod a Deo tamquam a prima causa finali movetur [2].

166. c) Simile argumentum sic ponitur: „Necesse est perpetuam aliquam et immobilem substantiam esse. Etenim substantiae sunt primae entium; unde si ipsae sunt cunctae corruptibiles, omnia corruptibilia sunt. At impossibile est motum (aut generari aut) corrumpi; nam semper erat.“ [3] Hic falso supponitur motum esse aeternum. Vitium autem sanatur dicendo, si omnia contingentia et corruptibilia ponantur, ipsam possibilitatem motus et rerum corrumpi, id quod fieri non debet; nempe possibilitas motus incorruptibilis esse non potest, si non exsistit huius possibilitatis incorruptibile fundamentum.

167. 2. Actus est tempore vel natura prius quam potentia „sic, quod idem specie agit prius, idem numero vero non. Intelligo autem hoc ita, quod eo quidem frumento, quod actu iam est, prior tempore sperma est, quod potentia quidem frumentum est, actu vero nondum; et homine prior est materia et vidente visivum. Sed his tempore priora alia sunt actu exsistentia, e quibus haec facta fuerunt. Semper etenim ex eo, quod potentia est, fit actu ens ab actu exsistente, ut homo ex homine, musicus ex musico, semper [quodvis motum ex] aliquo primo movente, quod iam actu est“ [4]. Ergo omni materiae rerumque possibilitati respondet aliquis actus primus et absolutus, qui est Deus. Hinc vituperantur [5], qui noctem vel chaos principium rerum statuebant, quia non considerabant actum praecedere potentiam.

---

[1] Metaphys. II (α), 2.

[2] Invenimus tamen philosophum (Phys. VIII, 6. 258 b 26) ex generatione et corruptione, i. e. generatim ex causis efficientibus pro Deo argumentantem.

[3] Metaphys. XII, 6. [4] Ibid. IX, 8. [5] Ibid. XII, 6.

Huc maxime faciunt, quae refert Simplicius[1], Aristotelem in libris de philosophia nunc perditis dixisse: „Generatim, in quibus est aliquid melius, in his est aliquid etiam optimum. Quoniam igitur est in entibus aliud alio melius, est proinde aliquid etiam optimum, quod quidem erit ipsum divinum."

168. 3. Naturam agere propter finem sollemne est apud Aristotelem dogma[2]. Atqui ea, quae non cognoscunt finem, non tendunt in finem, nisi ut directa ab aliquo cognoscente, sicut sagitta a sagittante. Ergo si natura operatur propter finem, ab aliquo necesse est intelligente ordinetur, qui est Deus. — Revera autem ipse Aristoteles teleologiam mundi ab aliquo primo motore repetit, qui tamquam finis ultimus mundum agit. Ita, ut alia taceam, mundum exercitui comparat, quia, sicut bonum exercitus est in duce, ita finis mundi est in Deo[3]. Locum illustrissimum Cicero ex libro Aristotelis non amplius exstante excerpsit: „Praeclare ergo Aristoteles: Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent (bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundant ii, qui beati putantur; nec tamen exissent umquam supra terram); accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum; deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent; quum repente terram et maria coelumque vidissent; nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent; aspexissentque solem, eiusque quum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent (quod is diem efficeret toto coelo luce diffusa); quum autem terras nox opacasset, tum coelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae quum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur. Atque haec quidem ille." [4]

169. Haec tria vel quinque Aristotelis argumenta esse eadem, quibus S. Thomas in Summa theologica[5] utitur, non est, cur moneamus. Vides etiam, quemadmodum philosophus rationem ex motu petitam solam evolvit, ita S. Thomam hanc viam ad exsistentiam Dei appellare primam et manifestiorem.

---

[1] De coelo, Schol. in Aristot. p. 487 a 6.
[2] Phys. II, 8. [3] Metaphys. XII, 10.
[4] Cicero, De nat. deor. II, 37. [5] P. 1. q. 2. a. 3.

170. Post exsistentiam demonstratam attributa Dei ab Aristotele deducuntur.

1. Deus est ens necessarium. „Ex necessitate igitur [Deus] est ens; et, qua necessitate est, bene se habet [i. e. necessitas illa non est violenta, sed est necessitas summam involvens perfectionem]. Et sic est principium [i. e. Deus ipsa bonitate sua necessaria est principium, sive principium est per modum boni sive finis]. Siquidem necessarium tripliciter dicitur: unum est, quod est violentum, quia est contra inclinationem; aliud est illud, sine quo bene non haberet [sic homini necessaria est virtus et scientia]; tertium est illud, quod impossibile est aliter se habere, et hoc est necessarium simpliciter. Ex tali igitur principio [simpliciter necessario] coelum et natura dependet.“ [1] Hanc necessitatem philosophus loco modo citato ex immutabilitate Dei derivat tamquam ex eius consectario et signo. Ipsam autem immutabilitatem supremi numinis in hac mundi machina quasi oculis cernimus. Videmus enim primum coelum esse plane immutabile, praeterquam quod singulis 24 horis orbe suo circumvolvitur. Deus igitur, qui movet coelum, loco non movetur, quia ex primo argumento pro exsistentia Dei intelleximus primum movens non moveri illo motu, quo movet. Ergo Deus plane immutabilis est secundum locum; et proinde etiam secundum reliquas species motus non mutatur, quia motus localis est primus motuum (ita ut, quidquid alia ratione, mutatur certe etiam localiter) et quia primum coelum in reliquis immutabile est, Deus igitur magis. — Hoc profecto argumentum nil valet, quia falsa nititur astronomia. Ceterum necessitas Dei vix demonstratione indiget, quum ex aseitate sequatur et fere idem sit.

171. Deus est infinitus. Nempe „fieri non potest, ut finitum quicquam tempore moveat infinito“ [2]. Porro motus coelorum est tempore infinito ab aeterno in aeternum. — Ratio nititur falso supposito. Tamen sanari potest, si dicas Deum saltem posse movere tempore, quod est indefinitum a parte post. Si obicitur movens finitum, dummodo non corrumpatur, movere tempore infinito: hoc verum est in causis secundis, non in prima. Nam causa prima duratione non crescit, quum habeat durationem per modum aeternitatis totam simul; causa autem secunda durando

---

[1] Metaphys. XII, 7.

[2] Phys. VIII, 10. Legatur etiam commentarius S. Thomae in hunc locum.

crescit, et hoc, ut duret, habet a causa prima conservante, quae est infinita[1].

Deus est actus purus sine ulla potentialitate admixta. „Adhuc nil prodest, si ens primum operabitur quidem, substantia autem eius potentia sit; non enim erit perpetuus motus. Quod enim potentia est, contingit non esse. Oportet igitur esse tale principium, cuius substantia actus sit." [2] — Aristoteles perpetuitatem motus tamquam rem indubitatam semper supponit et secundum hoc argumenta sua efformat. Unde fit, ut materialistas nostros, qui eundem motum supponunt, bene confundat, quamvis secundum rei veritatem argumentatio sit immutanda paululum. Hic igitur dicendum est, si Deus esset in potentia, ab aliquo principio superiori ad actum reduci indigeret.

Deo optimum quidque esse tribuendum Aristoteles saepius tamquam exploratissimum sumit. Ita legimus, quod Deus „divinissimum et honorabilissimum [se ipsum] intelligit. Et non mutatur [ab hac sui contemplatione]. In deterius enim transmutatio fieret". Et paulo post Deum se ipsum cognoscere, non alia, inde probat, quia Deus est optimus, vilium autem intellectio minus honorabilis est[3].

172. 3. Deus est simplex. In primis Deus nullam habet magnitudinem. „Nam si magnitudinem habet, necesse est aut finitam ipsam esse aut infinitam. At demonstratum est prius in libris physicorum fieri non posse, ut magnitudo sit infinita. Et nunc demonstravimus finitam magnitudinem infinitam potentiam habere non posse. . . . Patet igitur ipsum indivisibile esse vacareque partibus ac magnitudinem nullam prorsus habere." [4] Est porro immaterialis. „Item has [substantias primo moventes sive una est sive plures] oportet esse substantias absque materia. Sempiternas enim esse oportet. . . . Actu igitur sunt" [quum formae materiales potentiales et defectibiles sint][5]. Ideo Deus non tantum habet vitam, sed est vita. „Quare vita et duratio continua et aeterna Deo inest; Deus enim est hoc" [i. e. est vita et aeternitas][6]. „Dei actus est immortalitas; hoc autem est vita aeterna." [7]

---

[1] Si urgeas Deum ex mente Aristotelis movere per modum finis: non solum causa efficiens, sed etiam causa finalis effectui proportionatur; qui si infinitus est, etiam finis ultimus et adaequatus infinitam bonitatem habere debet.

[2] Metaphys. XII, 6. [3] Ibid. XII, 9. [4] Phys. VIII, 10 in fine.

[5] Metaphys. XII, 6. 1071 b 20. [6] Ibid. XII, 6. 1072 b 29.

[7] De coelo II, 3. 286 a 9.

173. 4. Deus est immutabilis. „Neque apta sunt esse in loco, quae illic sunt [i. e. quae sunt supra primum coelum, ut Deus sive est unus sive plures], neque tempus senescere ipsa facit. Neque est ulla mutatio eorum, quae sunt posita supra extimam lationem. Sed inalterabilia et impassibilia optimam habentia vitam et sufficientissimam perseverant universa aeternitate.... Ab ipsis esse et vivere in ceteris entibus dependet: in aliis clarius, in aliis obscurius." Deinde immutabilitatem horum entium sic probat: „Neque enim aliud melius est, quod moveat: illud enim esset utique divinius. Neque habet pravum quid neque caret ullo ex bonis suis." [1] Deus igitur immutabilis est, quia nullum est principium Deo fortius, a quo moveatur, neque deest ei aliquod bonum acquirendum, ad quod tendat.

174. 5. Deus est unus. Videlicet „quaecumque sunt numero multa, materiam habent. Una enim et eadem ratio (velut hominis) est multorum; Socrates vero unus est [i. e. ratio hominis multorum est multisque communicatur; Socrates vero unus est et incommunicabilis; ergo in Socrate est aliquid praeter rationem hominis communicabilem, nempe materia incommunicabilis]. Essentia autem prima non habet materiam, quum actus sit. Unum igitur tum ratione tum numero est primum movens immobile" [2]. Alibi vituperat eos, qui multa principia ponunt: „Entia nolunt male gubernari; non est bonus multorum principatus, unus princeps esto." [3]

175. Si iam operationem Dei consideramus:

1. Deus est primum intelligibile et appetibile. Deus enim est motor primus immobilis. Finis autem proprium est, ut immobiliter moveat; Deus igitur est finis ultimus et consequenter intelligibile primum, quia nil volitum nisi praecognitum. Ergo Deus est primo intellectus, quia intelligibile actu et intellectus unum sunt; ergo Deus est primum intelligens [4].

2. Deus non tantum est intelligens, sed actualis intellectio est eius substantia. Deus enim „si non est intellectio, sed potentia, rationabile est laboriosam ei continuationem intelligendi esse" [5]. Porro obiectum intellectionis est ipse sibi. Denique non cognoscit discurrendo, sed simplici apprehensione [6].

---

[1] De coelo I, 9 versus finem. [2] Metaphys. XII, 8 versus finem.

[3] Metaphys. XII in fine. Cf. Hom., Ilias II, 204. Item Phys. VIII, 6. 259 a 8.

[4] Ibid. XII, 7. 1072 a 26 sqq.; 1072 b 18 sqq.

[5] Ibid. XII, 9. 1074 b 28. De valore argumenti cf. commentarium S. Thomae in hunc locum. [6] Ibid. XII, 9. 1074 b 33; 1075 b 5.

3. Deus est beatissimus. Sine intermissione enim nobilissimum obiectum, quod est ipse, speculatur. Hanc autem operationem necessario consequiter beatitudo[1].

176. Venimus ad ea, in quibus philosophus a veritatis tramite quam longissime aberravit.

1. Immensitatem Dei Aristoteles non videtur cognovisse. Quaerens, ubi sit Deus, dicit Deum causare motum circularem primi coeli. Principia autem magnitudinis circularis sunt centrum et circumferentia. Deus igitur aut est in centro coeli aut in peripheria. Est autem in peripheria, quia ibi motus est celerrimus. „Necesse est aut in medio aut in orbe esse; haec enim principia sunt. At ea, quae proxima sunt moventi, summa cum celeritate moventur. . . . Ibi ergo est movens.“[2]

177. 2. Multo gravius est, si legimus Deum non cognoscere res mundanas. „Quid intelligit? Aut enim se ipsum aut alterum aliquid. . . . Palam quod aliquid aliud erit dignius quam mens, id scil. quod intelligitur [si mens aliud a se cognoscat. Ab intelligibili enim pendet nobilitas intellectus. Et hoc probatur, ut sequitur.] Etenim intelligere et intellectio convenit etiam intelligenti pessimum; quare si fugiendum hoc est (nempe quaedam melius est non videre quam videre), non optimum est intellectio [sed id, quod intelligitur]. Ergo se ipsum intelligit, quoniam est optimum.“[3] Deus igitur res mundanas non cognoscit, quia secus eius perfectio a mundo penderet et quia tantam maiestatem vilia videre non decet. — S. Thomas censet Aristotelem velle tantum docere solum Deum esse obiectum formale sui intellectus, non negare res mundanas esse obiectum materiale. Deinde pergit S. Doctor: „Nec tamen sequitur, quod omnia alia a se sint Deo ignota. Nam intelligendo se intelligit omnia alia. Quod sic patet.... Perfectissime intelligit se ipsum. Quanto autem aliquod principium perfectius intelligitur, tanto magis intelligitur in eo effectus eius (nam principiata continentur in virtute principii). Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat coelum et tota natura, patet quod Deus cognoscendo se ipsum omnia cognoscit. Nec vilitas alicuius rei intellectae derogat dignitati ipsius. Nam intelligere actu aliquod indignissimum non est fugiendum, nisi in quantum intellectus in eo sistit, et dum illud actu intelligit, retrahitur a

[1] Metaphys. XII, 7. 1075 b 14 sqq. [2] Phys. VIII, 10. 267 b 6.
[3] Metaphys. XII, 9. 1074 b 22 sqq.

dignioribus intelligendis.“[1] Haec sunt verissima, sed penes Aristotelem non leguntur. — Ex dictis sequitur Deum apud philosophum non esse liberum. Libertas enim Dei versatur circa res mundanas cognitas. Ita etiam inculcatur Deum esse actum et necessario actum, ut intelligas Dei actum non solum entitative, sed etiam terminative esse necessarium[2]. Videtur Aristoteles optimismo cuidam favere. Saepe enim dicit Deum et naturam optime i. e. optima causare[3].

178. 3. Omnem operationem Dei ad extra excludere videtur. Movet Deus quidem primum coelum, sed per modum finis, non per modum efficientis[4]. Beatitudinem in speculatione consistere Aristoteles inde probat, quia in Deo optimo certe est beatitudo, sed non est in eo operatio prudentiae vel iustitiae vel fortitudinis vel temperantiae vel artis, vivit tamen. „Viventi igitur si operatio [virtutum moralium] adimatur et multo magis factio [artis], quid relinquitur praeter speculationem?“[5] Alibi[6] quaerens, cur primi coeli sit unus motus, inferiorum orbium plures, respondit: „Ei, quod optime sese habet, inest bonum sine operatione; ei vero, quod ad illud proxime sequitur, inest per unam et modicam operationem; iis vero, qui longius a primo et optimo distant, bonum inest per plures operationes.“ Aliud ad optimum omnino pervenire non potest, sed tantum ad plura vel pauciora, quae sunt in via ad optimum. Ideo Deus optimus est plane immobilis; primum coelum unico simplicissimo motu Deum consequitur; planetae motibus multis et complicatis ad optimum accedunt etc. Ergo philosophus operationem externam imperfectionis signum esse putat. — Dices in Deo non esse operationem formaliter transeuntem, sed virtualiter; item Deum operatione bonitatem non acquirere vel augere, sed communicare: recte tu quidem, sed in Aristotele haec non inveniuntur.

179. 4. Immo ipsam Dei unitatem, quam acriter defendit, iis, quae de motoribus planetarum disserit, obscurat. Hi enim motores sunt immobiles, immateriales, simplices, unusquisque in sua sphaera

---

[1] S. Thomas, In libr. metaphys. XII, lect. 8. [2] Metaphys. XII, 6. 1071 b 18.

[3] Hac de re legatur De coelo II, 5. Quaerit ibi philosophus, cur coelum ab oriente ad occidentem moveatur, non e contrario. Postquam curiositatem hominum nimis difficilia interrogantium increpavit, quaestionem tandem solvit, minus tamen feliciter, ut videtur. Conferatur etiam commentarius S. Thomae in hunc locum. [4] Metaphys. XII, 7. 1072 a 26.

[5] Eth. Nic. X, 8. 1178 b 7. [6] De coelo II, 12. 292 a 22.

et specie unicus, sunt intelligentes et beati. Quomodo hi motores ad primum Deum se habent? Certe non sunt ab ipso creati, quia in universo Aristotele frustra conceptum creationis quaeris, unde materiam ipsam et motum vult esse aeterna et increata[1]. Ergo etiam prima moventia inferiora videntur esse a se et, ni fallor, infinitae potentiae. Ubi autem tunc erit unitas Dei, ubi unitas sufficiens principatus in universo? — S. Thomas moventia inferiora apud Aristotelem contendit esse angelos a Deo creatos. At difficile, opinor, erit ostendere hanc fuisse mentem Aristotelis.

180. Mirum videri potest tam praeclarum ingenium mundum, qui contingentiae apertissima signa habet, necessitati tandem tribuisse, non libertati auctoris; mirum est eum, qui tam egregia de Deo cognovit et demonstravit, eo finivisse, ut omnem fere nexum inter Deum et mundum tolleret, quum Deus mundum non cognoscat nec quidquam in eo proprie efficiat. Nonne igitur melius est, ut cum S. Thoma dictis philosophi alium sensum tribuamus? Si quis istum interpretandi modum sequitur, bene agit neque plane est, cur multis contra disputemus. Nihilominus censeo Aristotelem, si revera Deum scientia, libertate, efficientia, providentia minima quaeque attingere credidisset, id, similiter atque Plato, clare indicasset iis praesertim locis, ubi ex professo de Deo agit. Si dicta eius sunt distinguenda, cur praeclarissimus ille distinguendi artifex ipse non distinxit? Cur numquam loquitur de cultu, qui supremo illi numini debetur?[2]

Iam si cum Aristotele Platonem comparamus, argumentatio Aristotelis generatim est solidior, magis accurata et undique limata. Plato vero plura de Deo cognovit rectiusque de divinis sensit. Theologia Platonis Aristotelicam ambitu, veritate, efficacia practica et pulchritudine insigniter excellit. Nil mirum igitur S. Patres in philosophia Platonem potius quam Aristotelem ducem secutos esse. Philosophia Platonica tota indolem religiosam et ethicam prae se fert, id quod apud Aristotelem multum desiderabis.

---

[1] Cf. Metaphys. XII, 8; Phys. VIII, 1; De coelo I, 9.

[2] Non desunt textus, quibus Aristoteles de providentia deorum et cultu religioso obiter loquitur; sed ibi agit de diis popularibus, non de supremo motore immobili. — Ad quasdam de theologia Aristotelis quaestiones confer controversiam inter Stöckl et Rolfes in folio periodico: Der Katholik (Mainz 1884); item Rolfes, Die aristotelische Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt (Berlin 1892).

CAPUT IV.
DE ARGUMENTIS THEOLOGICIS METAPHYSICIS.

PROLOGUS.

181. Hoc caput quattuor constabit articulis, quum quattuor sint argumenta metaphysica, quibus exsistentiam Dei nos probaturos esse articulo quarto praecedentis capitis diximus:

Articulus I. De argumento cosmologico.
„ II. De argumento cinesiologico.
„ III. De argumento ideologico.
„ IV. De argumento henologico.

ARTICULUS I.
DE ARGUMENTO COSMOLOGICO.

182. Argumentum cosmologicum cum cinesiologico, quod est idem generalius conceptum, in exsistentia Dei demonstranda principem locum tenet. Nihil etiam magis familiare homini, quam ut a mundo ad Deum auctorem et causam mentem elevet. Hinc ipsae sacrae litterae Deum solent exhibere tamquam factorem coeli et terrae. „Annuntiantes vobis ab his vanis converti ad Deum vivum, qui fecit coelum et terram et mare et omnia, quae in eis sunt.“ [1] „Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt; hic, coeli et terrae quum sit dominus, non in manufactis templis habitat.“ [2]

183. De his argumentis apud Platonem et Aristotelem iam diximus. S. Patres, quando fusius de nostra demonstratione loquuntur, simul considerationes teleologicas adiungere solent. Non obscure argumentum ex motu tangit Tertullianus: „Varro indicaverat animalia esse coelum et astra. . . Et tamen unde animalia Varroni videntur elementa? Quoniam moventur. Ac ne ex diverso proponatur multa alia moveri (ut rotas, ut plaustra, ut machinas ceteras), ultro praevenit dicens eo animalia credita, quod per semetipsa moverentur nullo extrinsecus apparente motatore eorum aut minatore, sicut apparet, qui rotam compellit et plaustra volvit et machinam temperat. Igitur nisi animalia, non mobilia per se.

---

[1] Act. 14, 14. [2] Act. 17, 24.

Porro allegans, quid non appareat, ostendit, quid quaesisse debuerat, i. e. artificem et arbitrum motus.“ [1]

184. Fusius argumentum enucleat S. Ioannes Damascenus: „Omnia, quae sunt, aut creata sunt aut increata. Si creata, utique et mutabilia sunt. Quorum enim esse a mutatione incepit, ea mutationi quoque subsint necesse est, sive intereant sive per voluntatis actus alia atque alia fiant. Sin autem increata, sequitur profecto, ut et mutari omnino nequeant. Quorum enim esse contrarium est, horum etiam modus, quo sunt, proprietatesve contrariae sunt. Ecquis ergo hoc nobis non assentiatur omnia, quae sunt, mutabilia esse? . . . Quum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium, quin ab aliquo opifice sint condita. Atqui creatorem increatum esse oportet. Nam si ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus. Increatus igitur quum sit ille conditor, omnino nec mutabilis est. Hoc autem quid aliud nisi Deus fuerit? — Porro ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio atque gubernatio nos docent Deum esse, qui universum hoc coagmentarit, sustentet et conservet eique provideat. Qui enim fieri potuisset, ut inter se pugnantes naturae (ignis inquam et aquae, aeris et terrae) ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohaererent, ut nulla ratione solvi possint: nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset ac perpetuo a dissolutione servaret? — Quid est, quod ea, quae in coelo, et quae in terra exsistunt, quaeque aerem pervagantur, et quae in aquis degunt (immo etiam, quae his anteriora sunt, coelum, terram et aerem, ignis quoque et aquae naturam) certis disposuit locis? A quonam commixta haec sunt et distributa? Quid est, quod motum his impressit perennique nec ulla re cohibito cursu ea versat? Annon eorum artifex, qui rebus omnibus rationem modumque, quo universum hoc agatur et regatur, indiderit? At quis horum artifex? Annon is, qui ea condidit inque rerum naturam produxit? Neque enim casui eam vim facultatemque tribuerimus. Sit enim sane casus, quod exstiterint: at cuius erit ea disposuisse? Verum illud quoque, si libet, concedamus: cuius vero erit eadem iuxta illas, quibus primum condita sunt, leges conservare et custodire? Alterius profecto quam casus. Atque hoc quidnam aliud sit nisi Deus? Quod itaque sit Deus, liquido constat.“ [2]

---

[1] Ad nat. l. 2. n. 3. Migne, P. L. I, 590.

[2] De fide orthod. l. 1. c. 3. Migne, P. G. XCIV, 795.

Saepissime et pulcherrime S. Augustinus a mundo visibili ad auctorem invisibilem concludendum esse edicit. „Videat, qui potest; credat [miraculis et consensui hominum proborum], qui non potest, esse Deum. Et si videt, qui potest: numquid oculis videt? Intellectu videt, corde videt . . . Non video, inquit; quid crediturus sum? Anima enim tua videtur, ut opinor? Stulte, corpus tuum videtur: animam tuam quis videt? Quum ergo corpus tuum solum videatur, quare non sepeliris? Et respondet (sapit enim ad hoc): quia vivo. Unde scio, quia vivis, cuius animam non video? unde scio? Respondebis: quia loquor, quia ambulo, quia operor. Stulte, ex operibus corporis agnosco viventem: ex operibus creaturae non potes agnoscere Creatorem.“ [1] „Quare ergo tota [natura] laudat Deum? Quia quum eam consideras et pulchram vides, tu in illa laudas Deum. Vox quaedam est mutae terrae species terrae. Attendis et vides eius speciem, vides eius fecunditatem, vides eius vires, quomodo concipiat semen, quomodo plerumque afferat, quod non est seminatum. Vides et consideratione tua tamquam interrogas eam; et ipsa inquisitio interrogatio est. Quum autem inquisieris admirans et perscrutatus fueris et magnam vim, magnam pulchritudinem praeclaramque virtutem inveneris, quoniam apud se et a se habere hanc virtutem non posset: continuo tibi venit in mentem, quoniam non potuit a se esse, nisi ab illo Creatore. Et hoc, quod in ea invenisti, vox confessionis ipsius est, ut laudes Creatorem. Nonne considerata universa pulchritudine mundi huius tamquam una voce species ipsa respondet: Non me ego feci, sed Deus . . . Tu interroga, creatura respondet; et de responsione tamquam confessione creaturae tu, sancte Dei, benedicis Deum et potentiam loqueris.“ [2] Opera naturalia non sunt minus mirabilia nec minus de Deo mentem monere deberent quam ipsa miracula. „Memoriam fecit mirabilium suorum: reservans opportune inusitata prodigia, quae infirmitas hominis novitati intenta meminerit, quum sint eius miracula cotidiana maiora. Tot per universam terram arbores creat, et nemo miratur: arefecit verbo unam, et stupefacta sunt corda mortalium.“ [3]

185. S. Thomas [4] quinque argumentis exsistentiam Dei probat. „Prima, inquit, et manifestior via est, quae sumitur ex parte

---

[1] Enarrat. in Ps. 73. n. 25. Migne, P. L. XXXVI, 944.

[2] Enarrat. in Ps. 144. n. 13. 14. Migne, P. L. XXXVII, 1878.

[3] Enarrat. in Ps. 110. n. 4. Migne, P. L. XXXVII, 1465.

[4] Summa theol. p. 1. q. 2. a. 3.

motus. Certum est enim et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem, quod movetur, ab alio movetur . . . Si ergo illud, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum . . . Ergo necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. — Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum . . . Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant." Habes igitur argumentum cinesiologicum et cosmologicum. Pergit S. Doctor: „Tertia via est sumpta ex possibili et necessario. Quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse . . . Impossibile est autem omnia, quae sunt, talia esse, quia, quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset . . . Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis (sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est). Ergo necesse est ponere aliquid, quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis." Haec tertia via non multum differt a secunda; utramque sub argumento cosmologico comprehendimus. Quarto loco S. Doctor ponit argumentum ex gradibus, qui in rebus inveniuntur; quinto teleologicum sive ex gubernatione rerum. Qua de re postea. — Post S. Thomam deinceps vix non omnes scholastici ex ordine causarum efficientium et ex motu argumentantur.

Thesis IX. Exsistere Deum tamquam ens a se inde probatur, quia non omnia entia possunt esse ab alio.

186. Probatur. Exsistit aliquod ens sive aliqua substantia, velut A. Hoc ens aut est a se aut ab alio. Si est a se, thesis probata est. Si est ab alio B, B erit ens a se vel ab alio. Si est a se, habemus, quod volumus. Si est ab alio C, C erit ens a

se vel ab alio. Et sic procedendo aut aliquando pervenitur ad ens a se aut processus instituitur in infinitum, ita ut in serie entium A, B, C . . . non deveniatur ad primum, sed omnia sint ab alio praecedente. Iam si pervenitur ad ens a se, thesis stat. Si vero series A, B, C . . . infinita est, praeter illam seriem debet exsistere ens a se, a quo tamquam a causa tota series pendet; et sic iterum thesis stat. Praeterea etiam repugnat seriem A, B, C . . . esse infinitam, quia generatim multitudo actu infinita rerum exsistentium repugnat.

187. I. **Ostenditur**, quod, quamvis series A, B, C . . . infinita esse fingatur, praeter seriem debet esse ens a se, a quo tota series causatur, i. e. adesse debet causa determinate et absolute prima.

1. Ens ab alio ex se insufficiens est ad exsistendum. Haec insufficientia, quae singulis seriei individuis propria est, toti seriei quamvis infinitae competit. Sunt quidem praedicata, quae partibus conveniunt, non toti: nimirum ea, quae parti praecise ut parti et toti ut toti tribuuntur. Ita numeri 2 et 3 singuli minores sunt quam 4, summa 2 + 3 maior est. Praedicata autem, quae membris conveniunt vi essentiae et a quantitate vel quasi quantitate omnino abstrahunt, etiam toti propria sunt, et valet illatio a sensu distributivo ad collectivum. Iam insufficientia ad exsistendum entibus A, B, C . . . vi essentiae convenit neque ulla substantiarum multiplicatione alteratur. Ergo tota series insufficiens est ad exsistendum; ergo extra se causam requirit, quae eam ad exsistendum determinet. Haec autem est a se; nam si esset ab alio, insufficientia non tolleretur.

Breviter: Sufficientia ad exsistendum entibus A, B, C . . . ne partialiter quidem convenit neque igitur toti seriei. Ergo sufficientia venit ab extra, nempe ab ente a se. — Dico entia A, B, C . . . ne partialiter quidem sufficientiam ad exsistendum in se habere. Id nimirum per se patere videtur; deinde, si duo vel tria vel centum et mille sumuntur talia entia sibi succedentia, non magis illam sufficientiam in se habent, quam si unum per se sumitur.

Vel sic: Certum est nullam rem posse esse causam sui ipsius. Ergo nulla res causat se tota totam; neque res ita dividi potest in partes infinite multas, ut praecedens quaeque subsequentem causet et sic omnes partes causentur, quin recursus fiat ad causam externam; neque denique, ut id per transennam notem, res in finitum partium numerum ita dividitur, ut hae partes circulo quodam invicem causent. Iam si series A, B, C . . . non reduceretur ad ens a se, haec series causaret se ipsam secundo, quem indicavimus, modo.

Vel sic: Tota series est producta et dependens, quia productis et dependentibus non oritur improductum et independens, neque alia ratione potest esse dependens aliqua collectio entium, nisi quia in ea nullum est ens, quod non dependeat. Producitur autem nec pendet series a se ipsa, quia nihil se producit. Neque producitur tota ab aliqua parte, quia haec pars se ipsam produceret. Ergo producitur ab extra, nempe ab ente a se.

Illustratur similitudine: Syllogismi condicionalis non potest esse conclusio categorica, nisi altera praemissa est categorica. Porro dependentia entis ab alio ente propositione hypothetica explicari potest:

A exsistit, si B exsistit.
B exsistit, si C exsistit.
C exsistit, si D exsistit.

Si numquam categorice dicitur: „P exsistit“, numquam dici potest: A exsistit. Itaque si in serie A, B, C . . . numquam pervenitur ad causam primam P, quae a se sine ulla dependentia et hypothesi exsistit, exsistentia entis A numquam determinatur[1].

188. 2. In serie causarum prima proprie est *id, quod* causat; inferiores sunt potius *id, quo* prima causat. Constat igitur inferioribus causis in indefinitum multiplicatis, quamdiu deficiat prima, non posse haberi effectum, quia semper deest *principium quod.* Adsunt quidem instrumenta, sed deest artifex, qui ad opus ea adhibeat. — Et hoc innumeris exemplis ad oculos prorsus demonstratur. Sine aqua vel spira elastica primum influentibus multitudo etiam infinita rotarum rotularumque molendinum vel horologium non movet. Quamvis multiplicaveris animae vires ex ordine invicem subiectas, non movebitur manus sine voluntatis imperio primo. Sicut corpora tandem resolvuntur in elementa prima non amplius mixta, sicut omnis definitio oritur a conceptibus simplicibus et primo per se notis, sicut omnis demonstratio derivatur a principiis immediate evidentibus: ita omnis effectus pendet a causa prima non amplius causata; sicut in omni voluntate est finis ultimus, qui primo intenditur, ita in omni operatione est agens primum, quod primo movet. Hinc primam causam bene comparant cifrae, quae multis zero praeponi debet, ut numerum faciant.

Illustratur: Si infiniti exstent anuli, qui in catenam coniungi possunt, quamdiu non sunt coniuncti, per se certe suspensi teneri

---

[1] Gutberlet, Theodicee (1890) p. 16.

non possunt; sed quo maiori sunt numero, eo ponderosius deorsum petent. Porro si eidem anuli in catenam nectuntur, ut primus pendeat a secundo, hic a tertio et ita in infinitum, non magis illa catena per se sustentatur, sed eadem vi deorsum fertur ac singuli anuli separati; necessarium erit ad catenam tenendam punctum fixum, a quo tota infinita moles pendeat. — Ergo etiam sicut infinite multae substantiae, quae non sunt a se, sine ordine causalitatis iuxta invicem positae ad exsistendum sibi non sufficiunt, ita eaedem substantiae, si secundum ordinem causalitatis post invicem collocantur, rationem exsistendi sufficientem in se non habent.

Revera supponamus catenam incognitae longitudinis de coelo pendere fixam. Quaerat nunc aliquis, quid sustineat catenam immotam, quamquam singuli anuli inferius tendant. Quis putabit sufficienter responderi infimum anulum pendere a secundo, hic a tertio et sic in infinitum? Nonne si infinite multiplicantur anuli, etiam infinita virtus ad tantum pondus sustinendum requiritur? — Similiter, qui dicit: ‚A producitur a B, hoc a C e. i. p.‘, ille quaestionem de ratione seriei sufficienti non solvit, sed stultissime de ente ad ens differt, donec tandem fatigatus quaerere desinat totumque problema oculis eius eripiatur. Et tantum abest, ut multitudo infinita substantiarum sibi succedentium efficiat, quominus collectio primum principium requirat, ut maior series entium efficaciorem sibi vindicet causam, quippe quae tanto effectui aequivaleat. Sic etiam infinitus numerus caecorum non videt, sed fit infinita ad videndum insufficientia, ut unus facilius curetur quam tot.

189. 3. Si eiusmodi series infinitae rationem exsistendi sufficientem in se haberent, necessario exsisterent. Exsisterent igitur omnia, quae infinita serie ex invicem oriri et sibi succedere possent, idque necessario et sine possibilitate interitus. Exsisterent igitur omnes species animalium possibiles ab aeterno. Quod quam falsum sit, experientia testatur, quum multae species exstinctae sint, nullae ab aeterno fuerint, multae sine dubio possibiles numquam exstiterint.

190. 4. a) Quemadmodum ad exsistentiam entis A requiritur causa proxima B, post quam nulla est, ita a pari debet esse prima, ante quam nulla est. Nam proxima postulatur, ut sufficientia ad exsistendum, quae in tota serie viget, ad effectum terminetur et exeat; similiter prima exigitur, ut illa sufficientia ab ipsa oriatur et in seriem ingrediatur.

b) *Similiter:* In serie entium A, B, C . . . tot debent esse causae, quot effectus; nam singuli effectus habent singulas suas causas. Atqui in fine seriei est aliquis effectus A, qui non est causa. Ergo in principio seriei debet esse aliqua causa, quae non est effectus; si enim entia B, C, D . . . omnia in infinitum simul essent et causa et effectus, numerus effectuum causas uno superaret.

191. 5. Quae sunt ab alio, sunt etiam contingentia. Saltem ea, quae in mundo videmus, de facto contingentia sunt. Quae enim absoluta necessitas, ut Paulus hodie vivat, ut tot praecise exstent homines, animalia, atomi cuiusvis elementi? Cur igitur exsistunt res mundanae, quum non esse potuerint? Respondebis hodie has res esse, quia heri aliae erant, ex quibus cum necessitate ortae sunt. Sed cur illae res heri erant? Hesternus dies, inquis, rationem habet in nudiustertius. At cur totus hic processus rerum mundanarum, ut fingis, aeternus exsistit, quum aperte potuerit vel omnino non esse vel aliter esse? Magna enim evidentia illud mentem ferit ordinem mundanum non esse absolute necessarium, non repugnare alium elementorum numerum, aliam combinationem, alium motum, alium situm, aliud singularum rerum tempus, et omnia haec, si aeterna ponantur, ab aeterno potuisse aliter se habere. Cur igitur res sunt, et cur tales sunt; cur erant, si vis, ab aeterno? Cur v. gr. in mundo non est aliquanto plus auri et minus argenti? Aliud responsum nemo invenire potest, quam aliquam causam primam libera voluntate hunc mundum condidisse et libere disposuisse. Nullum enim principium operandi contingenter praeter voluntatis libertatem, siquidem omnia alia ex necessitate naturae agunt. — Cur igitur est hic mundus? Quia Deus voluit. Cur Deus voluit? Quia voluit; potuit etiam pro libertate sua aliud velle, et tunc mundus esset alius.

Libertas igitur Dei et contingentia rerum individuo nexu cohaerent, ut haec sine illa concipi plane nequeat.

Hanc ex contingentia rerum demonstrationem ita evolvit Leibnitius: „Restat dubium, cur corpus tantum potius et tale spatium impleat quam aliud, et ita cur exempli causa sit potius tripedale quam bipedale, et cur quadratum potius quam rotundum. Cuius rei ratio ex corporum natura reddi non potest; eadem enim materia ad quamcumque figuram sive quadratam sive rotundam indeterminata est. Duo igitur tantum responderi possunt vel corpus propositum quadratum fuisse ab aeterno vel ab alterius corporis impactu quadratum factum esse, siquidem ad causam incorpoream

confugere nolis. Si dicis ab aeterno fuisse quadratum, eo ipso rationem non assignas, quidni enim potuerat ab aeterno esse sphaericum? Aeternitas quippe nullius rei causa intelligi potest. Sin dicis alterius corporis motu quadratum factum esse, restat dubium, cur figuram talem vel talem ante motum illum habuerit; et si iterum rationem refers in motum alterius et sic in infinitum, tum per omne infinitum responsiones tuas novis quaestionibus prosequendo, apparebit numquam materiam deesse quaerendi rationem rationis et ita rationem plenam redditam numquam esse. Apparebit igitur ex natura corporum rationem certae in iis figurae et magnitudinis reddi non posse." [1] Admittenda igitur est causa incorporea, quae erit ens a se [2].

192. 6. Ens ab alio rationem suae exsistentiae non habet in se. Ergo non tantum indiget causae, a qua fiat, sed etiam causae conservantis. Nam quantum est ex se, ens contingens, etiam postquam factum est, desinere potest; ideo, ut perduret, per aliquam causam conservari debet. Ergo praeter causas, a quibus res proxime fieri videmus, admittenda est causa invisibilis, a qua et effectus et causae proximae conservantur. Hanc autem esse a se nemo negabit; secus enim non conservaret reliqua, sed ipsa potius cum reliquis ab alia causa conservanda esset.

---

[1] Confessio naturae contra atheistas.

[2] Contingentiam rerum agnoscit etiam Du Bois-Reymond materialista (agnosticus). Sic enim scribit: „Wir sehen Bewegung entstehen und vergehen; wir können uns die Materie in Ruhe vorstellen; die Bewegung erscheint uns an der Materie als etwas *Zufälliges*. Unser Causalitätsbedürfniss fühlt sich nur befriedigt, wenn wir uns vor unendlicher Zeit die Materie ruhend und gleichmässig im unendlichen Raume vertheilt denken. [Etiam hic rerum status, quum esset contingens, causam superiorem determinantem omnino reclamaret]. Da ein supernaturalistischer Anstoss in unsere Begriffswelt nicht passt, fehlt es dann am zureichenden Grunde für die erste Bewegung. Oder wir stellen uns die Materie als von Ewigkeit bewegt vor. Dann verzichten wir von vornherein auf Verständniss in diesem Punkte. Diese Schwierigkeit erscheint mir transscendent." (Ueber die Grenzen des Naturerkennens. — Die sieben Welträthsel [1882] p. 76. Cf. etiam ibid. p. 22). — Argumentum ex contingentia rerum, prout respicit rationes loci, numeri et temporis, bene exponit Gutberlet (Apologetik [1888] p. 147; cf. Philos. Jahrb. [1888] p. 373 et 382). Docet hic philosophus mundum debere esse a causa libera, quae elegit locum, ubi mundus reponendus erat (neque enim omnia spatia explet), quae intra hunc locum singulis corporibus positionem suam libere determinavit (potuerunt enim variis modis inter se disponi), quae numerum atomorum libere statuit (potuerunt enim esse plures atomi, quum multa vacua sint in mundo), quae libere elegit tempus, quo processus mundanus coepit (neque enim est ab aeterno).

Hanc rationem subtiliter concipit Scotus. „Infinitas", inquit, „successionis est impossibilis, nisi continuetur vel perpetuetur ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quodlibet eius dependent. Nulla enim difformitas perpetuatur, nisi in virtute alicuius permanentis, quod nihil est illius successionis, quia omnia successiva sunt eiusdem rationis, sed est aliquod prius essentialiter, quia quodlibet successionis dependet ab ipso et hoc in alio ordine quam a causa proxima, quae est aliquid illius successionis." [1]

Idem dixerat S. Augustinus: „Noli dubitare: ut ista mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus et distincta varietate formarum quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et diffundatur locis neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant, et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros." [2]

193. II. **Ostenditur** multitudinem actu infinitam rerum exsistentium repugnare i. e. non posse esse, ut multitudo rerum, quae certo tempore exsistit vel usque ad certum tempus per omne praeteritum exstitit, omnem mensuram transcendat et ideo numerando numquam per omne futurum tota transeatur et computetur. (NB. Non negamus posse esse numerum *potentia* infinitum, qui sine fine augeri potest vel augetur, quin umquam infinitus evadat. Eiusmodi est numerus actuum, quos beati in aeternum ponent.)

1. Ponamus exsistere homines infinite multos. Moriantur duo. Reliqui homines constituent numerum infinitum primo minorem. Repugnat autem unum infinitum esse altero maius i. e. repugnat id, quod est in ratione numeri infinitum, in eadem ratione numeri ab alio excedi. Ergo qui ponunt exsistere homines infinite multos ad absurda consequenter ducuntur. Ergo haec multitudo non debet poni. — Immo in illa multitudine numerus oculorum est duplus numeri hominum. Haberemus igitur iterum infinitum in ratione numeri, quod est altero in eadem ratione maius [3].

---

[1] In l. 1. sent. dist. 2. q. 2. n. 14.

[2] De lib. arb. II. c. 16, apud Migne, P. L. XXXII, 1264.

[3] Contra argumentum factum interdum excipiunt: Id, quod est ex aliqua parte infinitum, ex alia parte finitum esse potest et sic nihil prohibet, quominus infinito ex ea parte additio fiat, qua est finitum; v. gr. si tempus ponitur aeternum, ex parte ante non potest augeri, sed ex parte post; potest igitur unum infinitum altero maius esse.

Resp. 1. Ostendimus, si infinite multi homines exsistant, duo posse esse infinita inaequalia in *eadem* ratione numeri. Itaque exemplum temporis ab

Aliter: Ponamus exsistere homines infinite multos eosque in aliqua linea recta, quae a certo initio in infinitum excurrit, unum post alium esse dispositos, ut initio lineae collocetur primus, post eum secundus, post hunc tertius et ita in infinitum. Ponamus insuper hos homines habere singulos denarios. Postea primus homo accipiat denarium primi et secundi, secundus denarium tertii et quarti, tertius quinti et sexti, et sic in infinitum; v. gr. centesimus accipiet denarium ducentesimi et undeducentesimi. Nunc ex eadem denariorum summa eidem homines binos possidebunt [1]. Eadem ratione ternos, quaternos etc. denarios accipere possent. Repugnat autem eandem denariorum summam inter eosdem homines ita distribui, ut modo singulos denarios accipiant, modo binos, modo ternos e. i. p. Ergo repugnat multitudinem hominum exsistere infinitam; nam si non repugnaret, illae distributiones denariorum essent possibiles [2].

---

aeterno currentis non habet paritatem cum re nostra, quia tempus duplici ratione augetur et ideo forsan ex altera parte infinitum et ex altera parte finitum et augibile esse potest; sed in numero duae id genus rationes distingui non possunt.

2. Nego tempus ex parte ante posse esse infinitum. Nam hoc tempus hodie maius esset quam heri, ut obicientes recte concedunt. Et tamen simul deberet esse aequale heri et hodie, ut iam ostendo: a) Si ab hodierno die incipientes retrorsum tempus computamus vel assignamus, quod aeterno tempori usque ad hesternum diem elapso sit aequale, totam aeternitatem hodierno diei antecedentem insumimus; neque enim computus sistere aut signum fieri potest in instanti, quod uno die ab initio aeternitatis distat, ut quisque, ni fallor, concedit. Sic autem per congruentiam utriusque infiniti factam apparet ea esse aequalia. b) Per se, ut equidem sentio, manifestum est id, quod ultra omnem mensuram excurrit, abundanter sufficere ad reliqua omnia, quae sunt eiusdem generis, exaequanda et proinde a nullo alio in eodem genere excedi posse. Quare unum tempus infinitum altero maius esse non potest; et secundum hanc considerationem tempus ab aeterno currens heri et hodie aequale esse debet. — Ex his autem ad rem nostram infero: Si in ordine temporis, quod dupliciter augeri potest, unum infinitum altero maius esse non potest, a fortiori in ordine numeri, qui uno tantum modo augmenti capax est, id accidere nequit. Et iterum, si in ratione temporis non potest esse infinitum *secundum quid* vel ex parte ante, multo minus in ratione numeri potest esse infinitum *simpliciter*.

[1] Nimirum quemcumque hominem, velut Petrum, in illa serie assignaveris, statim ei suos denarios assignare possum; infinito enim plures homines sequuntur Petrum quam praecedunt. Nemini igitur deerit facultas accipiendi binos denarios.

[2] Nihil in hac probatione sumpsimus, quod defensores numeri infiniti, tamquam impossibile, prudenter nobis recusare possunt. — Contra argumentum factum interdum obicitur: „Quod ex adversariis nonnulli volunt in praesenti nos premere argumento calculatorio, mirabiles plane sunt, qui credant posse

194. Nota. a) Quae de multitudine hominum infinita diximus, ad quaslibet res, si infinite multae esse ponantur, paucis mutatis applicari posse quilibet percipit. Quare universim probatum est multitudinem actu infinitam rerum simul exsistentium repugnare.

b) Quae de multitudine hominum vel aliarum rerum simul exsistentiam valent, ad multitudinem infinitam rerum ab aeterno sibi succedentium facillime transferri videntur. Quid enim est, quod absoluta necessitate prohibeat, quominus seriei successivae membra priora in perpetuum conserventur accedentibus novis et sic infinitas successiva, si possibilis supponitur, evadat simultanea? Ergo si infinitas successiva est possibilis, etiam simultanea; et si haec repugnat, et illa. Id satis manifestum esse videtur. Qui tamen ulteriora desiderat, legere potest ea, quibus infra probabimus mundum a Deo non posse esse creatum ab aeterno.

195. 2. Qui multitudinem actu infinitam defendunt, facillime et, ut mihi videtur, necessario ducuntur ad consequentias miras. Si enim infinite multa corpora exsistere possunt, cur non possunt concrescere, ut habeamus unum corpus infinite magnum? Et si tale corpus datur, cur, sicut reliqua corpora, non poterit habere motum rotatorium circa axem, ut in extremis punctis inveniatur celeritas infinite magna? Et si corpus in infinitum multiplicari potest, cur non dividetur in infinitum, ut ex superficiebus, lineis, punctis constare videatur? Et si potest esse celeritas infinita, cur reliqua attributa creaturae non possunt esse infinita, ut habeamus creaturam infinitam vel etiam creaturam omnium possibilium

---

infinitum ad calculos revocari.“ Reponimus: Ita obicientes non solvunt argumentum, sed disputationem fugere videntur.

Multitudinem actu infinitam repugnare S. Thomas sic probat: „Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum“ (Summa theol. p. 1. q. 7. a. 4). Argumentum a nostro re nihil differt. Numerus enim, in quantum est multitudo mensurata per unum, ex alio numero, qui praecedit, unitate addita oritur vel ex aliis numeris minoribus multiplicatione obtinetur. Id autem, ut probatio nostra ostendit, de multitudine infinita dici non potest, quum alius numerus, ex quo ipsa orietur, deberet esse infinitus et ideo minor non esset, sed aequalis et idem; unum scil. infinitum, ut diximus, altero maius esse non potest. — Ceterum S. Thomas censet eum solum numerum infinitum, qui *simul* actu est, certo repugnare; de multitudine rerum successiva, quae ab aeterno decurrere fingitur, solis principiis rationis id minus constare (Cont. gent. l. 2. c. 38. § Quod etiam tertio ponitur).

perfectissimam? Cur, ut ad theologiam transeamus, Christus Dominus non habuit gratiam sanctificantem infinite intensam?[1] Eratne forte humanitas Christi omnium rerum creabilium absolute perfectissima? e. i. p. Sine dubio facilius est ostendere impossibilitatem infinitae multitudinis quam hac admissa reliquas illas infinitates rationabiliter evitare.

196. Quidam obiciunt in continuo esse multitudinem actu infinitam partium. Sed hoc est minus verum. Nam singulae illae partes essent indivisibiles sive puncta. Atqui ex punctis inextensis, quamvis in infinitum multiplicentur, numquam oriri potest continuum extensum. — Revera partes continui, quamdiu non sunt divisae, non faciunt numerum, sed constituunt unum. In infinitum autem continuum dividi non potest, ne cogitatione quidem. Ergo numerus actu infinitus nulla ratione in continuo est. — Ipse Deus, quamvis videat quamlibet partem, quae ex continui divisione oriri potest, tamen non videt continuum in infinite multas partes divisum; videret enim aliquod impossibile.

197. Multos etiam vexat omniscientia divina. Quum enim, aiunt, Deus cognoscat omnia possibilia, in mente divina est multitudo actu infinita; ergo eiusmodi multitudo non repugnat.

Respondendum est nos loqui de multitudine rerum exsistentium, non de possibilibus, sive sunt cognita sive cognoscibilia. — Ceterum non bene ex materia satis difficili et implicata, qualis est omniscientia divina, in quaestionem nostram de numero infinito argumentum petitur. Generatim quoque in praesentis vitae statu intellectui nostro minus convenit, ut ex Deo de rebus creatis iudicemus, quam e contrario.

Neve urgeas argumenta nostra retorqueri posse contra cognitionem divinam. Id enim falsum est, ut patebit ex iis, quae de scientia Dei dicemus.

198. Nota. Ex dictis intelligitur valorem argumenti cosmologici nequaquam ex repugnantia numeri infiniti pendere. Nihilominus omnino censeo etiam ex hoc fonte argumentum desumi legitimum et efficax. Neque illud, quod multi doctores catholici impossibilitatem numeri infiniti non satis probari existimant, nos impedire debet, quominus argumento utamur, quod nostram mentem convincit.

---

[1] Non deerant theologi, qui id affirmarent; quos redarguit Suarez, De incarn. disp. 22. sect. 1.

199. Scholion. I. Ex disputatione huius articuli sequitur exsistere ens a se. Posset quis putare nos frustra tamdiu laborasse, quum nemo neget esse ens a se, siquidem materialistae velint atomos esse omnes a se. Nihilominus bene et utiliter egimus. Nimirum:

1. Regressum in infinitum examinantes deteximus eum numquam sufficienter rationem alicuius rei vel eventus reddere; id quod in sequentibus v. gr. statim in argumento cinesiologico nobis magno usui erit. Immo vidimus talem regressum esse impossibilem. In omni igitur regressu deveniri debet ad aliquod primum, quod in se habet rationem sufficientem sui ipsius et totius evolutionis subsequentis.

2. Etiamsi atheus primo congressu admittat exsistentiam entis a se, facillime fiet, ut suam concessionem retractet, quam primum attributa ex aseitate derivare coeperis. Summopere igitur convenit, ut inevitabiliter coactus sit ad suam concessionem. Deinde generatim in philosophia non debemus ad bonam adversarii gratiam appellare. Denique accurata demonstratio etiam multum utilis est ad nostram ipsorum de Deo fidem et naturalem persuasionem illustrandam.

200. II. Queruntur nonnulli argumentum nostrum ducere ad ens a se, sed non dicere, num exsistat Deus personalis vel intellectu praeditus. Respondemus:

1. Postea ex aseitate infinitatem, unitatem, spiritualitatem efficiemus, et sic constabit exsistere Deum personalem. Exspectent igitur; omnia suo loco et tempore fiant.

2. Iam aliquo loco huius articuli ostendimus res huius mundi contingentes esse a causa prima *libera* i. e. a Deo personali.

3. Homo et anima eius rationalis est ab aliquo ente a se. Hoc quoniam non potest esse imperfectius suo effectu, debet et ipsum esse intellectuale. Exsistit igitur Deus personalis.

4. Ens a se est prima et adaequata causa (extrinseca) eorum, quae ab eo descendunt; habet igitur causalitatem perfectam. Causalitas autem perfecta tria includit: rationem causae efficientis, exemplaris, finalis. Sine intentione finis potentia non exit in actum; sine exemplari dirigente operatio non determinatur, ut fiat potius hoc quam illud; sine causa efficiente omnis intentio manet sine exsecutione et inanis. Neque obicias in processibus physicis intentionem finis et contemplationem exemplaris non apparere. Hoc enim probat causas physicas non esse adaequatas suorum effectuum neque agere nisi motas ab aliqua causa prima, a qua habent et inclinationem in finem et determinatam activitatis formam.

Nequaquam autem eiusmodi instantia evidentiam principii de trina causalitate in omni effectu relucente destruere valet. — Ergo ens a se agit ex intentione finis et secundum exemplar cognitum. Ergo ens a se est spirituale et exsistit Deus personalis. Hoc bene intellexit Lactantius: „Natura, inquit, quam veluti matrem esse rerum putant, si mentem non habet, nihil efficiet umquam, nihil molietur. Ubi enim non est cogitatio, nec motus est ullus nec efficacia. Si autem consilio utitur ad incipiendum aliquid, ratione ad disponendum, arte ad efficiendum, virtute ad consummandum, potestate ad regendum et continendum: cur natura potius quam Deus nominetur." [1]

201. III. Auctores conveniunt in causis *per se* subordinatis processum in infinitum implicare; de causis *per accidens* subordinatis dubitant [2]. Nos quia omnem prorsus multitudinem actu infinitam rerum exsistentium repugnare demonstravimus, illa distinctione non utimur. Tamen ad intelligentiam auctorum utile erit conceptus causae per se et causae per accidens paucis explicare. In causis per se sive essentialiter subordinatis causa secunda, *in quantum causa,* pendet a prima, ut hac non agente et concurrente illa agere non possit; in iis, quae per accidens subordinantur, causa secunda a prima pendet *quantum ad fieri* vel aliquid aliud, non in quantum est causa. Sic si Caius generat Titium, hic Sempronium, subordinatio est per accidens, quia Titius, in quantum est generans, non pendet a Caio, quum etiam hoc mortuo Sempronium generare possit. Hinc oritur secunda differentia: In causis per se subordinatis, superior habet causalitatem alterius et perfectioris rationis et ordinis, in subordinatis per accidens non item. Nimirum in causatione unius effectus sufficit una causa unius rationis; si igitur una causa essentialiter requirit concursum alterius causae, hae duae non habent causalitatem eiusdem ordinis. Sequitur etiam tertia differentia: causae essentialiter subordinatae simul necessario requiruntur ad causandum (alioquin aliqua causalitas per se requisita deesset effectui nec quidquam fieret); in subordinatis per accidens haec simultas non requiritur. — Ergo infinita multitudo causarum per se subordinatarum est multitudo rerum simul exsistentium; in causis per accidens subordinatis solet esse exsistentia variarum causarum mere successiva [3].

---

[1] De ira Dei c. 10. Migne, P. L. VII, 106.

[2] Cf. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 46. a. 2. ad 7.

[3] Suarez (Metaph. disp. 22. sect. 5.) recte censet non dari causas per se subordinatas praeter proximam causam et primam sive Deum.

ARTICULUS II.

DE ARGUMENTO CINESIOLOGICO.

202. Motus tripliciter intelligitur:

a) Latissime moveri idem est, quod mutari sive pati[1]. Definitur motus transitus a potentia ad actum. Hic motus est vel instantaneus vel successivus.

b) Late motus (passivus) accipitur pro mutatione, quae fit tractu successivo, quando passum ad actum transit per status intermedios; sic igitur motus accipitur pro solo motu successivo. Ad hos motus pertinent augmentum, quod est motus ad quantitatem, alteratio, quae est motus ad qualitatem, motus localis, qui est ad ubi. Hic motus definitur ab Aristotele: Actus exsistentis in potentia prout tale. Motus dicitur „actus", quia res, quando est in motu, iam non est in pura potentia, sed habet aliquem actum. Dicitur „exsistentis in potentia", quia res nondum habet actum completum, sed actum imperfectum, qui est via et ordo ad ulteriorem actum. Dicitur „prout tale", i. e. prout est in potentia, quia motus est actus entis non quilibet, sed actus secundum eam lineam, qua ens est in potentia v. gr. motus aeris, quod in statuam funditur, non respicit aes, prout est aes (sic enim non movetur, sed manet), verum prout est in potentia, ut fiat statua. Itaque motus aedificationis definitur actus entis aedificabilis, prout est aedificabile[2].

c) Stricte motus intelligitur transitus ad locum per medium.

Paucis verbis: Motus dicitur latissime transitus ad actum; late transitus per medium ad actum; stricte transitus per medium ad locum.

203. Veteres argumentum cinesiologicum sumebant ex ratione motus stricte intellecti i. e. ex motu locali. In ipso tamen motu locali omnem motum aliqua ratione comprehendebant, quia secundum eos motus localis in corporibus est principium omnis alius motus; argumentumque eo modo concinnabant, ut facillime ad considerationem motus latissime intellecti possit transferri. Qua de re relegantur, quae de Aristotele et (initio argumenti cosmologici) de

---

[1] Immo interdum, si minus philosophice loquimur, etiam moveri dicitur, quicumque (immanenter) agit, licet nulla fiat mutatio. Ita Deus dicitur mobilis, quatenus intelligens est et volens; sic legimus: „Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia" [divina] (Sap. 7, 24). Tamen secundum linguam philosophicam Deus non appellatur mobilis.

[2] Cf. Arist., Phys. VIII, 1. 201 a 10, et commentarium S. Thomae in eundem locum.

S. Thoma diximus. Quocirca a vestigiis veterum non recedere videmur, si nos ex motu latissime intellecto argumentamur. Sic argumentum nostrum plenius evadet, discemusque ex qualibet re ad Deum ascendere, nec non cavebimus, ne ratiocinio nostro eas de motu locali opiniones immisceamus, quae a multis forsan minus probarentur.

204. De motu universalissime dicto hoc tenendum est principium: **Omne, quod movetur, ab alio movetur.** Nam actus, ad quem transitur, aliquam causam habere debet. Omnis autem causa, si sumitur adaequata et non mera concausa, perfectionem effectus formaliter vel eminenter praecontinere debet; secus enim causa non esset sufficiens ad effectum, et novum quid oriretur quasi ex nihilo. Hoc est, quod aiunt: Nil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens actu. Atqui res, quae movetur sive perfectionem acquirit, eam non ita praecontinet; secus enim non iam acquireret. Ergo nil movet se ipsum tamquam causa adaequata sui motus, quum non possit eandem perfectionem simul habere, ut movens, et non habere, ut motum. Et sic, quidquid movetur, ab alio movetur, vel saltem in motu suo adiuvatur.

205. Causa movens sive motor est duplex:

a) immobilis, qui semper fuit actus prae perfectione, quam efficit, neque ulla ratione ex potentia ad actum pervenit;

b) mobilis, qui actum quidem, quem efficit, praecontinet (secus enim non moveret), sed aliquando erat in potentia et post potentiam actum accepit.

De motoribus haec tenenda sunt principia:

a) **Motor immobilis est ens a se.** Nam si esset ab alio, ad omne suum esse prius fuit in potentia, saltem prioritate naturae. Ergo sicut omne suum esse, ita illum actum, quem efficit, aliunde accepisset neque esset motor immobilis.

b) **Motor immobilis agendo non repatitur.** Nam illud agens solum repatitur, quod tantum amittit, quantum alteri tribuit. Motor autem immobilis nil perfectionis, quam in altero causat, amittere potest, quia hanc perfectionem non contingenter et potentialiter, sed necessario et a se possidet.

Thesis X. Exsistere Deum tamquam ens a se et motorem immobilem probatur ex consideratione motus latissimo sensu accepti.

206. **Probatur.** Est aliquod ens A, quod movetur ad aliquem actum x. Atqui quidquid movetur, ab alio movetur. A igitur

movetur a B. B aut est motor immobilis aut mobilis. Si primum, thesis probata est. Si alterum, B aliquando erat in potentia et movebatur ad actum x ab alio ente C. C aut est motor immobilis aut mobilis e. i. p. Hac ratione tandem pervenire debemus ad motorem immobilem et ens a se.

Si quis ad processum in infinitum provocaret: tum hic processus, ut omnis numerus actu infinitus, repugnat tum admissa infinita serie motorum mobilium praeter eam deberet esse motor immobilis, a quo motores mobiles perfectionem x acceperunt. Motor enim mobilis ex se insufficiens est ad perfectionem x habendam et communicandam, quae insufficientia non tollitur, si ab uno motore mobili ad alium in infinitum refugis. Hic mutatis mutandis omnia plane repeti possunt, quibus articulo praecedenti demonstravimus seriem infinitam entium ab alio non sufficere sibi ad exsistendum.

207. Scholion. I. Argumentum, ut positum est, concludit ex motu, qui est a potentia ad actum. Tamen valet etiam de motu, qui est ab actu ad potentiam. Nam eiusmodi mutatio vix habetur, quin concomitanter oriatur aliqua perfectio, circa quam argumentum nostrum institui potest. Praeterea ab actu ad potentiam non transit nisi id, quod actum non habuit a se, sed aliunde. Quaeritur igitur, undenam habuerit, utrum a motore mobili an immobili; et sic iterum currit argumentatio.

208. II. In hac thesi ex qualibet forma, quae fit, sive est substantialis sive accidentalis, ad ens concludimus, in quo haec forma actu invenitur sine praevia potentia; in praecedenti thesi ex sola substantia, quae oritur, ad substantiam a se conclusimus, quae actu exsistit, quin per potentiam praeviam potuerit non esse. Itaque praecedens thesis applicatio est eorum, quae hic generatim disputantur, ad genus substantiae particulare. Neque tamen illa omittenda erat, quia principiis magis obviis utitur. Facilius enim nihil posse sibi dare primam exsistentiam intelligimus, quam nil posse, quando iam exsistit, ad ulteriorem actum se movere sine auxilio superiori.

209. III. Vi theseos quaelibet rerum perfectio formaliter vel aequivalenter in aliquo motore immobili invenitur. Itaque quam primum constat, unicum esse motorem immobilem omnium rerum, perfectiones eius facillime describentur, quum constet eam omnibus omnium rerum perfectionibus excellere debere, quum ipse solus sit ratio adaequata cuiusvis bonitatis et virtutis rerum.

210. IV. Ex thesi Deum esse extra ambitum rerum mundanarum intelligis. Nam res mundanae non movent nisi per energiam, quam aliunde acceperunt; ideo non sunt motores immobiles. Insuper omne agens mundanum agendo repatitur, motor immobilis non item.

Si quis hic ex nobis quaerit, num motor immobilis sit ens personale, reponenda sunt, quae scholio II. articuli praecedentis diximus.

OBIECTIONES.

211. Obi. 1. Homo ex non intelligente fit intelligens, quin ab alio ad intelligendum moveatur. Ergo falsum est nil de potentia ad actum transire vel moveri, quin ab alio moveatur.

Resp. Principiorum evidentia fallere non potest. Itaque quum hominem ex non intelligente intelligentem fieri videmus, causa adaequata intellectionis de novo ortae exsistere debet eaque totam intellectionis subortae perfectionem vel formaliter vel eminenter praecontineat oportet; id enim postulat principium causalitatis, ut n. 132. explicatum est. Quin dicere debemus exsistere causam, quae sit formaliter intelligens, quia intellectionem nihil eminenter continet, quod eam formaliter non continet, quum intellectio semper sit melior quam eius negatio. Hinc sequitur ipsum hominem non posse esse causam adaequatam intellectionis suae novae, sed eum ad intelligendum auxilio indigere causae superioris intelligentis. Quae causa quum in ordine rerum visibilium non deprehendatur, exsistere debet motor invisibilis intelligens, qui hominis intellectum iuvat. Hic autem motor est tandem Deus. — Neque nos hic exsistentiam Dei supponimus, sed ex principio evidenti ad eam concludimus.

212. Est etiam alia difficultatis solutio, quae interdum proponitur, quamvis argumentum a veterum vestigiis non nihil declinet. Nimirum illud „omne, quod movetur, ab alio movetur“ etiam sic intelligi potest, ut nil mutet statum suum nisi certa condicione ab extra posita, quae forsan non est proprie causa. Propositio sic intellecta experientiae magis subiacet et ab omnibus facillime perspicitur et admittitur. Veritas autem eius illustratur discurrendo per quaedam exempla; mens non transit ad cognitionem novam, nisi nova obiecta ei proponantur eamque moveant, lapis non cadit nisi fulcro remoto, aqua non frigefit, nisi re frigidiori tangitur. Etiam secundum hunc sensum principio uti possumus ad Dei exsistentiam demonstrandam. Nempe mutatio supponit condicionis positionem, haec aliam condicionem, haec tertiam, e. i. p. donec ad condicionem ultimam vel primam deveniamus. Neque enim propter repugnantiam numeri infiniti in infinitum abire licet; et si liceret, nihil iuvaret, quia, si nulla habetur prima condicio adimpleta, nulla est sufficientia causae; nam de serie infinita condicionum mutatis mutandis eadem dici debent, quae articulo praecedenti de serie infinita causarum disputavimus. Illa autem totius mutationis prima condicio est causa efficiens sive motor, quia sine determinatione causae res plane immotae non incipiunt mutari. Rursus hic motor est immobilis, quia virtutem, qua movet, aliunde non accepit, sed semper actu habuit. Ergo exsistit motor immobilis et ens a se. — Hunc quoque argumentandi modum

acceptamus, quamquam eum, quem in thesi secuti sumus, pluris facimus, quia est potior.

213. Obi. 2. Corpus semel motum novum iugiter locum acquirit, quin ab extra actuetur. Immo tale corpus locum mutat, quin ad hoc per condicionem externam determinetur. Ergo saltem ex motu locali argumentum cinesiologicum non procedit.

Resp. Hic repetendum est, quod modo contra primum obicientem diximus, principiorum evidentiam fallere non posse, sed omnia admittenda esse, quae ex principiis legitima deductione derivantur. Itaque si corpus novam ubicationem acquirere videmus, causa adaequata huius ubicationis novae exsistere debet, quae totam illius ubicationis perfectionem vel formaliter vel eminenti modo praecontinet. Quum nulla id genus deprehendatur causa visibilis, admittendus est motor invisibilis, qui insufficientiam causae visibilis (quae est impetus corporis, quod fertur) auxilio suo supplet. Hic autem motor invisibilis est tandem Deus, qui per immensitatem suam perfectionem ubicationis novae eminenter praecontinet. Ergo obiciens thesim non destruit, sed specialem modum exsistentiae Dei demonstrandae insinuat. — Neque verum est, quod in obiectione additur, nullam apparere condicionem externam novae ubicationis acquirendae. Per modum enim condicionis requiritur, ut corpus antea fuerit loco vicino. Quare argumentum cinesiologicum, ut ex omni mutatione, ita etiam ex mutatione loci utroque, quem indicavimus, modo legitime procedit.

214. Obi. 3. Libertas consilium mutat, quin ad hoc per causam externam actuetur. Est etiam saepe independens a qualibet condicione externa mutata. Ergo ex motu voluntatis argumentum cinesiologicum procedere non potest.

Resp. Repetenda sunt, quae toties iam diximus. Nimirum voluntas ad omnem actum indiget auxilio externo, quia ipsa non potest esse causa adaequata actus sui, quum eum non formaliter vel eminenter praecontineat, sed imperfectiori modo et virtualiter tantum. Hoc autem auxilium externum tandem est cooperatio Dei [1]. — Quantum ad id, quod de condicione externa obiciens ponit, concedere licet hominis libertatem posse eodem cognitionis statu permanente consilium modo captum mutare. Tamen utrumque consilium ab aliqua cognitione tamquam a condicione pendebit; et sic etiam rite procedet ille modus argumenti cinesiologici, quo ad Deum tamquam ad primam condicionem motus pervenitur.

215. Obi. 4. Quae in probatione theseos afferuntur, occasionalismo viam sternunt, quum primus motor solus omnia agere videatur. Frustra enim ab eo virtus creata in auxilium vocaretur. Insuper nulla virtus finita effectum praecontinet neque igitur eum efficere potest.

Resp. Omnis virtus finita aliquo modo, i. e. virtualiter, effectum praecontinet, etsi non plane adaequate. V. gr. corpus movet, secundum quod aliquem

---

[1] Si quis hic urgeat Deum non posse cooperari ad actum peccati aut cooperationem externam laedere libertatem nostram, is remittendus est ad doctrinam de concursu, quae habetur c. 29. Interim firmiter stare debet principio causalitatis et ei, quod, ut explicatum est, necessario cum eo cohaeret: omne scilicet, quod movetur, ab alio moveri. Nam ea, quae certo cognita sunt, firmiter tenere debemus, quamvis aliqua difficultas maneat.

motum praehabet. Eiusmodi imperfecta praecontinentia satis est, ut aliquid causa sit inadaequata alicuius effectus, quamvis actio non fiat sine concursu primi motoris, qui effectum adaequate in se praehabet. — Neque frustra adhibetur virtus finita, quum multi effectus, velut actus vitales, concipi non possint, quin id, cuius sunt illi actus, agat. Praeterea ad dignitatem primi motoris spectat, ut bonitatem suam communicet, substantiis finitis veram tribuendo causalitatem.

ARTICULUS III.

DE ARGUMENTO IDEOLOGICO.

216. Hoc argumentum admodum familiare exstitit S. Augustino[1]. Potissimus locus invenitur lib. II. De libero arbitrio. Ostendit cap. 5. corpori praestare sensus externos, his sensum internum, huic rationem. Nam is, qui iudicat, eo, de quo iudicat, est melior. Atqui sensus externus aliqualiter de corporibus iudicat, quid leniter influat aut aspere perturbet. Et sensus interior suo modo, quid desit vel satis sit oculorum sensui, iudicat. De omnibus autem iudicat ratio. Deinde gradum facit cap. 6 ad Deum. „Quare vide, obsecro, utrum aliquid invenire possis, quod sit in natura hominis ratione sublimius. Evodius. Nihil omnino melius video. Augustinus. Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius, dubitabisne illud, quidquid sit, Deum dicere. Evodius. Non continuo si quid melius quam id, quod in mea natura optimum est, invenire potuero, Deum esse dixerim. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. . . . Augustinus. Mihi satis erit ostendere esse aliquid huiusmodi [ratione nostra sublimius], quod aut fateberis Deum esse aut, si aliquid supra est, eum ipsum Deum esse concedes.“ Est autem supra mentem veritas. Quod ut illustret, iterum ab inferioribus cap. 7 gradum facit. Sensum meum non sentit nisi meus, tuum non sentit nisi tuus. Contra possumus ambo eundem cibum gustare, et eundem aerem olfaciendo trahimus, tamen aliam partem cibi vel aeris ego, aliam tu, quia gustando et olfaciendo partem cibi vel aeris in proprium alimentum convertimus. Iterum eandem rem et eandem rei partem ambo tangere possumus; totum quidem aliquid ambo uno tempore tangimus, sed partibus singulis, eandem autem partem non nisi temporibus singulis. Denique uno tempore videre aliquid unum

[1] Vide Confess. l. 1. c. 6. n. 9; l. 7. c. 17. n. 23; De vera relig. c. 29 sqq., De civ. Dei l. 8. c. 6 etc.

totum ambo possumus et audire. Itaque ea, quae communiter cognoscimus, non sunt propria, ut sensus suus proprius unicuique est, neque percipiendo in proprium nostrum corpus corrupta convertuntur, ut cibus et aer. „Proprium ergo et quasi privatum intelligendum est, quod unicuique nostrum soli est et quod in se solus sentit, quod ad suam naturam proprie pertinet; commune autem et quasi publicum [et ideo extra nos propriam exsistentiam habens], quod ab omnibus sentientibus nulla sui corruptione atque commutatione sentitur." Cap. 8. ad ipsam veritatem transit. „Quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint, nescio. Septem autem et tria decem sunt, et non solum nunc, sed etiam semper. Neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem aut aliquando septem et tria non erunt decem." Haec incorruptibilis omnino veritas non sensu corporis tangitur, sed intellectu et ratione. Id quod etiam inde patet, quod ratio numeri supponit rationem unius, haec autem sensu non tangitur. Idem aliis quoque rationibus comprobatur. Et quod de numeris exemplificavimus, generatim de regulis sapientiae valet. Porro veritas incommutabilis, quae est obiectum intellectus, eadem est omnium hominum. Cap. 12. ex dictis infert: „Quapropter nullo modo negaveris esse *incommutabilem veritatem haec omnia,* quae incommutabiliter vera sunt, *continentem,* quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. Omne autem, quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? . . . Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et *in qua una tam multa* conspicimus, excellentiorem putas esse, quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Sed si esset inferior, non secundum illam, sed de illa iudicaremus. . . . Et de corporibus quidem sic iudicamus, quum dicimus minus candidum esse quam debuit aut minus quadrum et multa similiter. De animis vero: minus aptus est, quam debeat, aut minus laetus aut minus lenis aut minus vehemens, sicut nostrorum morum se ratio tulerit. Et iudicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus; de ipsis vero nullo modo quis iudicat. Quum enim quis dixerit aeterna temporalibus esse potiora aut septem et tria decem esse, nemo

dicit ita esse debuisse; sed tantum ita esse cognoscens non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. — Si autem esset aequalis mentibus nostris haec veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostrae aliquando eam minus aliquando plus vident, et ex hoc fatentur se esse mutabiles: quum illa in se manens nec proficiat, quum plus a nobis videtur, nec deficiat, quum minus, sed integra et incorrupta et conversos laetificet lumine et aversos puniat caecitate. — Quid quod etiam de ipsis mentibus nostris secundum illam iudicamus, quum de illa nullo modo iudicare possumus? Dicimus enim: minus intelligit, quam debet, aut tantum, quantum debet, intelligit. Tantum autem mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. Quare si nec inferior nec aequalis est, restat, ut sit superior atque excellentior."

Cap. 13. laudes praedicat veritatis. Veritatem autem, ut ex ipso sermonis contextu vera Veritati opponentis apparet, non intelligit vera particularia, quamvis etiam haec sint incommutabilia, sed ipsam veritatem et summum bonum, fundamentum et fontem omnis veri. „Promiseram autem, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid, quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas; amplectere illam, si potes, et fruere illa, et delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. Quid enim petis amplius, quam ut beatus sis? Et quid beatius eo, qui fruitur inconcussa et incommutabili et excellentissima veritate? An vero clamant homines beatos se esse, quum pulchra corpora, magno desiderio concupita sive coniugum sive etiam meretricum amplexantur: et nos in amplexu veritatis beatos esse dubitamus? Clamant homines se beatos esse, quum aestu aridis faucibus ad fontem abundantem salubremque perveniunt, aut esurientes prandium cenamve ornatam copiosamque reperiunt: et nos negabimus beatos esse, quum irrigamur pascimurque veritate? Solemus audire voces clamantium se beatos, si iaceant in rosis aliisque floribus vel etiam unguentis odoratissimis perfruantur: quid fragrantius, quid iucundius inspiratione veritatis? et dubitamus nos, quum ab illa inspiramur, dicere beatos? Multi beatam vitam in cantu vocum et nervorum et tibiarum sibi constituunt et, quum ea sibi desunt, se miseros iudicant, quum autem adsunt, efferuntur laetitia: et nos quum mentibus nostris sine ullo strepitu, ut ita dicam, sonorum et facundum quoddam silentium veritatis illabitur, aliam beatam vitam quaerimus, et tam

certa et praesente non fruimur? Luce auri et argenti, luce gemmarum et aliorum colorum, sive ipsius lucis, quae ad hos oculos pertinet (sive in ignibus terrenis sive in stellis et luna vel sole), claritate et iucunditate delectati homines, quum ab ista laetitia nullis molestiis, nulla indigentia revocantur, beati sibi videntur et propter haec semper volunt vivere: et nos in luce veritatis beatam vitam collocare metuimus? Immo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum (eaque veritas sapientia est), cernamus in ea teneamusque summum bonum eoque perfruamur (beatus est quippe, qui fruitur summo bono); haec enim veritas ostendit omnia bona, quae vera sunt, quae sibi pro suo captu intelligentes homines vel singula vel plura eligunt, quibus fruantur. Sed quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant, et eo aspectu laetificantur, — in quibus, si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta, quum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tamquam obliviscitur cetera et in illa simul omnibus fruitur. Quidquid enim iucundum est in ceteris veris, ipsa utique veritate iucundum est. Haec est libertas nostra, quum isti subdimur veritati — et ipse est Deus noster, qui nos liberat a morte, id est a condicione peccati. Ipsa enim veritas (etiam homo cum hominibus loquens) ait credentibus sibi: Si manseritis in verbo meo, vere discipuli mei estis et cognoscetis veritatem, et veritas liberabit vos.“ Cap. 14. has veritatis laudes pulcherrime prosequitur. Denique cap. 15. concludit: „Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est; si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta.“ Nempe parum refert, utrum veritatem dicas immediate in Deo fundari an proxime in aliqua alia exsistentia, quae tamen ultimatim a Deo dependet. De fide scimus, addit Augustinus, veritatem personalem esse Verbum a Patre genitum, quod tamen est Deus Patri consubstantialis.

217. Neque tamen cum quibusdam existimandum est ex mente S. Augustini ipsum Deum esse obiectum, quod intelligentia nostra directe contemplatur, quando vera pronuntiat. Nam optime S. Doctor veritatem sive Deum et vera distinguit, ut ex ipsis locis citatis apparet. Huc etiam faciunt illa: „Intelligibilis Deus est, intelligibilia etiam illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa, quae in disciplinis traduntur, quae, quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, et quod cetera facit intelligi.“ [1]

218. Iam ad ipsam rerum explicationem veniamus. Veritas proprie et perfecte non invenitur nisi in intellectu et quidem in iudicio intellectus. Iudicium enim verum est, quando rei conforme est eamque intelligibiliter imitatur; veritas est adaequatio intellectus ad rem. A iudicio mentis nomen veritatis ad obiecta mentis transfertur. Et primum quidem ad iudicium obiective spectatum sive ad enuntiabile applicatur; velut haec propositio: $1 + 2 + 3 = 1 . 2 . 3$ vera est. Deinde rebus tribuitur, quae subiectum veri iudicii esse possunt. Hoc sensu omne ens est verum, quia intelligibile est et de eo aliquid sciri potest vel scitur. Haec est veritas obiectiva, ontologica, transcendentalis, quum veritas iudicii sit logica et formalis. Nos in hoc articulo ex veritate ontologica argumentamur.

219. Res vera alia est actualis, alia possibilis. Actuale est, quod exsistentiam a se vel a causa habet. Possibile est, quod est capax exsistentiae. Possibile dicitur vel praecisive, ut capacitas exsistendi indicetur abstractione facta ab actuali exsistentia, sive haec adest sive non adest; vel privative, ut significetur id, quod potest exsistere, de facto autem non exsistit. In hoc articulo loquimur de possibili praecisivo.

Possibilitas proxime intelligitur intrinseca, quae scil. ex essentia rei possibilis emergit, in quantum notae essentiam constituentes invicem non excludunt. Ab hac possibilitate differt extrinseca, quae inde oritur, ut habeatur causa sufficiens ad rem producendam. Nos in hoc articulo possibilitatem intrinsecam consideramus.

---

[1] Soliloq. I, 8 n. 15. Migne, P. L. XXXII, 877.

Omne ens actuale est singulare. Possibile autem est singulare, quod in uno tantum individuo exsistere potest, vel universale, quod in indefinite multis individuis esse potest, vel transscendentale, quod in omnibus, quae exsistere possunt, invenitur. Nos in hoc articulo generalissime possibilia respicimus, sive sunt singularia sive universalia sive transcendentalia.

220. De possibili hic attendi debet principium: **Possibile est ens reale.** Possibilia ut talia non habent quidem realitatem actualem, quia ab exsistentia praecidunt. Tamen in se differunt ab eo, quod est absolute nihil. Nihilum enim non habet essentiam neque exsistere potest; possibilia essentiam habent et exsistere possunt. Deinde possibilia regunt intellectum nostrum, quia de iis secundum regulam ipsis essentialem iudicare debemus, velut de toto iudicamus esse maius sua parte, de triangulo rectangulari theorema Pythagorae statuitur; intellectus autem non regitur a nihilo. Immo veritas definitur adaequatio mentis ad obiectum; atqui obiectum cognitionis sunt etiam possibilia; ergo veritas saepe est adaequatio mentis ad possibilia; veritas autem certe non est adaequatio ad nihilum. Ergo possibilia in essentiis suis a nihilo differunt. A nihilo autem non est differentia nisi per realitatem. Possibile igitur est ens reale. Hanc autem realitatem diximus non esse actualem; est vero potentialis, quia possibilia in potentia obiectiva sunt ad actum exsistentiae. Aliter realitas actualis vocatur physica, potentialis metaphysica [1].

---

[1] Metaphysicum et physicum, ut opponuntur ad invicem, triplici sensu sumuntur:

a) Ratione cognitionis; ita scientia physica a metaphysica distinguitur. Obiecta physicae sunt rationes corporibus propriae, metaphysica rationes entium immaterialium vel rationes omnium rerum communes scrutatur; i. e. obiecta physica sensibus magis subiacent, obiecta metaphysica ratione sola attinguntur. — Res metaphysicae ita appellantur, quia sunt μετὰ τὰ φυσικά, post physica; sunt enim fere principia physicorum. Principium autem prae mente nostra post principiatum stare sive cognosci solet.

b) Ratione status; ita physicum est, quod exsistit, metaphysicum est, quod est possibile. Ratio nominis esse videtur, quia possibilitas est tamquam principium exsistentiae; praeterea res, prout exsistunt, sensibus quoque subiacent; prout possibiles sunt, soli rationi obviae sunt.

c) Ratione distinctionis; ita aliae sunt partes physicae, aliae metaphysicae. Inter illas distinctio est realis, velut inter pedem et manum, inter animam et corpus; inter has est distinctio rationis cum fundamento in re perfecto, velut inter animalitatem et rationalitatem. Ratio nominis esse videtur, quia partes physicae sensibus fere distinguuntur, metaphysicae sola ratione.

221. Obici potest: Etiam entia rationis regunt mentem nostram. Velut de caecitate vel de $\sqrt{-1}$ secundum veritatem ipsis insitam iudicare debemus. Neque igitur, si possibilia regunt mentem, sequitur ea esse realia.

Resp. Entia rationis non habent veritatem insitam, quia non habent essentiam. Sicut haec entia non exsistere possunt secundum essentiam aliquam propriam, quae nulla est: ita veritatem et intelligibilitatem non habent, nisi secundum habitudinem ad entia realia. Velut caecitas non est intelligibilis, nisi secundum habitudinem ad visum, cuius est privatio; et $\sqrt{-1}$ non intelligitur, nisi secundum analogiam radicum quadratarum realium. Veritas igitur entis rationis tota mensuratur ente aliquo reali, ut ab hoc mens potius reguletur quam ab illo. Contra possibilia secundum essentiam propriam exsistere possunt; et proinde veritatem habent sibi essentialem et intrinsecam; sunt normae mentis nostrae, sunt entia realia. — Ceteroquin ad usum argumenti ideologici etiam veritas entis rationis satis est. Nimirum ens rationis eiusque veritas, ut diximus, aliquo ente reali saltem possibili mensuratur; omne autem ens reale, ut hoc articulo probabimus, in Deo fundatur.

Obicies iterum: Possibile saepe est universale; atqui universale est ens rationis; ergo non bene generatim dicitur possibilia esse realia.

Resp. Natura, quae universaliter concipitur, est realis; tantum ratio universalitatis est rationis. Itaque universale est ens reale.

222. In re nostra aeternitas et immutabilitas sive necessitas possibilium magni momenti est. Possibilia sunt aeterna a) negative, quia conceptus essentiae eorum ab omni tempore praescindit. Huc spectat illud S. Thomae: „Universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna [secundum actum quendam], nisi in intellectu, si quis sit aeternus.“ [1] — Cum hoc intime cohaeret, ut dicantur et sint aeterna b) positive; et quidem α) in ordine cuiusdam actualitatis: non per actum exsistentiae, quatenus omnia possibilia ab aeterno realiter exsisterent, sed per actum idealem, quatenus omnia possibilia aeternaliter a Deo sunt actu cognita; β) in ordine possibilitatis, quia apta sunt, quae quovis tempore in exsistentiam vocentur, et quae quovis tempore ab intellectu (etiam creato) actu cognoscantur.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 16. a. 7 ad 2.

223. Immutabilia autem et necessaria sunt possibilia a) hypothetice et in ordine exsistentiae, quia supposita exsistentia praedicata eorum essentialia de hac re exsistente necessario et immutabiliter verificantur; b) absolute et in ordine possibilitatis sive intelligibilitatis, quia praedicata eorum essentialia absolute non possunt non esse de ratione subiecti, quod talem essentiam habet. Ad rem Schiffini: Immutabilitas veritatis sive possibilium „eadem est ac ipsa necessitas connexionis inter praedicata rei essentialia, quaeque huc tandem redit, ut praedicata, quae essentiam cuiusque constituunt, nequeant non esse de ratione seu intelligibilitate subiecti, quod talem essentiam habet. Haec porro necessitas vel spectari potest in solo ordine intelligibilitatis vel in ordine actualitatis seu exsistentiae realis. Primo modo inspecta non est hypothetica, sed absoluta. Quod enim praedicata essentialia sint de ratione huius subiecti, nempe quod huius subiecti essentia secundum haec praedicata sit intelligibilis et non secundum alia, est profecto independens a quacumque hypothesi contingenti. Potest utique ab aliqua hypothesi huiusmodi pendere, quod res actu sit necne, sed, ut patet, in hoc casu non spectatur praedicatum, prout simpliciter dicitur esse de ratione huius subiecti, sed prout actu invenitur in hoc subiecto iam exsistenti. Ex hoc autem consequitur alius modus necessitatis, hypotheticae nimirum, quae rebus convenit in ordine actualitatis: et hoc probe notandum est. Nimirum absolute necessarium est v. gr. hominem hac constare essentia et non alia, animalitate scil. et rationalitate. Hinc vero consequitur etiam, quod supposita alicuius hominis exsistentia de hoc homine physice exsistenti verificentur illae omnes proprietates, quae sunt de ratione hominis. Quare haec necessitas recte dicitur hypothetica, quippe quum subaudiat hypothesim exsistentiae hominis. Patet autem hanc distinctionem duplicis necessitatis modo expositae non habere locum nisi in ente contingenti, in quo essentia aliud est ab esse, non vero in ente necessario, cuius essentia est esse, ac propterea est omni modo necessarium.“ [1]

Thesis XI. Exsistere Deum tamquam ens a se et veritatem primam inde probatur, quia possibile et verum esse non potest sine fundamento actuali et necessario.

224. Probatur. 1. Est aliquod possibile (praecisive et intrinsecus), velut A. A, ut est possibile, realitatem quandam habet,

[1] Princ. phil. I, n. 482.

qua a nihilo differt: non actualem, sed potentialem; non physicam, sed metaphysicam; veram tamen, non fictam: nimirum possibilia essentiam habent et exsistere possunt; nihilum vero non habet essentiam neque exsistere potest. Illa realitas rei possibilis fundari debet in aliquo ente actualiter exsistenti K. Nam quidquid a nihilo differt, per aliquam exsistentiam sive propriam sive alienam a nihilo differre necesse est[1]. Atqui A, ut possibile, non habet exsistentiam propriam. Ergo a nihilo differt per exsistentiam sui fundamenti K. — Porro K est ens necessarium. Nam quum A in sua essentia et realitate deficere non possit, etiam ratio et fundamentum realitatis, est indefectibile et necessarium; quum veritas sit incommutabilis, etiam eius origo necessario subsistit. Iam K aut est ens intrinsecus necessarium aut extrinsecus. Si primum, K est ens a se, quod quaerimus. Si alterum, K ab alio ente et ultimo ab ente intrinsecus necessario P pendebit, quia in infinitum non abitur in entibus dependentibus; tunc P erit ens a se et ultimum realitatis ac veritatis fundamentum sive prima veritas.

225. 2. Ipsum esse et fieri rerum in mundo regimini possibilium absolute subest, quia omnia sunt et fiunt secundum regulas necessarias, quae ex essentia possibilium fluunt: v. gr. quidquid fit, secundum principium immutabile causalitatis, quod ex ratione entis contingentis sequitur, fieri debet; omnis circulus exsistens servare debet theoremata geometriae in essentia circuli aeternaliter conclusa. Unde igitur essentiae rerum possibiles hanc habent vim, ut secundum principia aeterna ipsis insita esse et fieri rerum absoluta potestate determinent? Si nullo modo (ne fundamentaliter quidem) in ordine exsistentium essent, nihil in mundum exsistentem influere possent. Sunt ergo possibilia aliquo modo in ordine exsistentium. Sed id, quum exsistentiam propriam non habeant, cogitari nequit, nisi quatenus in ente actuali fun-

---

[1] Hoc principium puto esse immediate evidens. Nam plane concipere non possumus aliquid a nihilo distare nisi per exsistentiam. Si quis dicit posse distare per aptitudinem ad exsistentiam, ille nihil dicere nobis videtur. Etenim ipsa haec aptitudo, ne sit nihil, per aliquam exsistentiam a nihilo differre debet. Non desunt quidem auctores catholici, qui illud principium ita immediate patere dubitant et vim argumenti ideologici ad exsistentiam Dei demonstrandam negant. At ab iis dissentiendum esse putamus. — Per alienam exsistentiam a nihilo differt illud, quod in alio tamquam effectus possibilis in causa adaequata vel tamquam cognitum in cognoscente vel tamquam terminus imitabilitatis in exemplari vel alio modo continetur.

dantur[1]. Ergo quodvis possibile in aliquo ente actuali (et necessario) K fundatur. K aut est ens intrinsecus necessarium aut ultimo esse accepit ab ente intrinsecus necessario P, ut paulo ante explicavimus. Ergo exsistit ens a se (P) et prima veritas.

226. 3. Possibilia necessitate quadam regunt intellectum nostrum, quia de iis secundum regulas ipsis insitas iudicare debemus. Haec necessitas possibilibus propria, etsi mediantibus rebus physicis et sensibus in nos agere incipit, non tamen in his rebus mundanis fundatur, quum tamquam aeternam et immutabilem se prodat. Neque haec necessitas omni exsistentia carere potest: nam verum menti nostrae se manifestans in nobis realiter gignit effectum, qui est veritatis cognitio; ergo ipsum verum aliquo modo exsistentiam habere debet, ne effectus, qui est cognitio exsistens, statu suo excedat principium. Itaque verum et possibile, quum propriam exsistentiam non habeat, in alio ente exsistenti fundari debet. Et sic iterum intelligitur exsistere ens a se et primam veritatem.

227. 4. Possibilia voluntatem nostram efficaciter movent; vehementissime enim delectamur operibus artis et pulchritudine possibili, quam nobis exhibent. Atqui possibilia hunc influxum realem in voluntatem nostram non exercerent, nisi aliquo modo in ordine exsistentium essent. Ergo exsistit actuale fundamentum possibilium et prima veritas. — Singula huius discursus membra intelliguntur iis, quae in praecedentibus explicavimus[2].

228. Scholion. I. In articulis praecedentibus ex formis exsistentibus Deum esse perspeximus; hic ex formis, dummodo possibiles vel intelligibiles ponantur, idem effecimus. Quemadmodum igitur secundum argumentum primo universalius esse diximus, ita hoc, quod agimus, duobus prioribus multo generalius est, quum omne exsistens possibile quoque sit, non viceversa. Quo autem universalius argumentamur, eo subtilior et difficilior ratio videri potest.

---

[1] Possibilia nimirum regunt esse rerum, quatenus in Deo fundantur, i. e. quatenus Deus omnia secundum possibilia sive secundum essentiam suam, ut est imitabilis ad extra, operatur.

[2] Argumentum ideologicum optime evolvit Gutberlet, Apologetik (1888) p. 134 sqq. 140 sqq. Cf. Philos. Jahrb. (1888) p. 387. — Hoc argumentum facile rhetorice amplificari potest. Ostendes enim esse veritates necessarias, aeternas, immutabiles in ordine mathematico, metaphysico, ethico. Deinde explicabis has veritates non fundari in rebus mundanis, non in intellectu nostro. Denique concludes eas fundari in ente supramundano, quod est necessarium, aeternum, omnium possibilium perfectionibus insignitum et infinitum.

229. II. Vi theseos intelligimus quamlibet perfectionem possibilem formaliter vel eminenter in aliquo ente a se inveniri. Fundamentum illius possibilitatis ultimum perfectionem adaequate continere debet, quia secus ei realitatem non tribueret; nil enim valet ultra propriam naturam. Ubi primum igitur constiterit unicum esse ens a se et omnis veritatis fundamentum, huic enti, quaecumque sunt possibiles perfectiones, tribuentur. Unitas vero entis a se sequenti articulo constabit, quamquam postea plenius demonstrabitur. In specie utile erit attendere, quomodo idea spatii supponat tamquam fundamentum ultimum Dei immensitatem et idea temporis Dei aeternitatem. Idea intensitatis, qua omnis perfectio in indefinitum crescere potest, Deum ostendit omnes perfectiones infinito gradu continere. Idea numeri, cum qua cohaeret universalitas conceptuum sive multiplicabilitas eiusdem essentiae per multa individua, iterum infinitatem Dei manifestat, qua ipse solus perfectionibus finitis quamvis multis eminenter aequivalet.

Si scire vis, quomodo possibilia in Deo fundentur, consule c. 26. Hic tantum breviter dico ea fundari in essentia divina, quatenus sunt termini imitabilitatis eius, quae est ad extra. Nempe hoc loco satis est, si certe probavimus ea in Deo fundari, etsi modum, quo id fiat, ignoremus.

OBIECTIONES.

230. Obi. 1. An totum habet a Dei exsistentia, quod sit maius sua parte potius quam minus?

Resp. Omnino. Nam totum essentiae suae et partium suarum realitatem a Dei essentia sive exsistentia habet, et per ipsam essentiam totius omnia, quae de toto ex necessitate praedicantur, a Deo derivantur. — Ceteroquin pauci sunt catholici, qui negent totum et omnem eius veritatem a Deo derivari. Etiam qui vim argumentationis nostrae negant, illud admittunt. At demonstrata primum exsistentia Dei et infinitate nos intelligere dicunt ad supremi numinis perfectionem requiri, ut omnia in eo fundentur possibilia; antea nos non videre possibilia fundamentum actuale realitatis suae exigere.

231. Obi. 2. Profecto non demonstratur Dei exsistentia ex ente ut sic.

Resp. Demonstratur plane. Nam ratio entis et principium contradictionis omnem suam realitatem et veritatem ultimato non habent nisi dependenter ab aliquo fundamento actuali, quod est Deus.

232. Obi. 3. Si Deus non exsisteret, haec saltem remaneret veritas omnia esse nihil. Ergo non omnis veritas fundamentum exigit actuale.

Resp. Nil mirum, si ex hypothesi absurda absurda sequuntur. Si Deus non exsisteret, propositio „omnia sunt nihil“ simul esset vera et non vera. Esset vera, quia praeter eam omnia realitate et veritate plane carerent; non esset vera, quia et ipsa omni fundamento destitueretur.

233. Obi. 4. Argumentum vix differre videtur ab ontologico, quod reiecimus. Utrimque enim ex ordine ideali ad ordinem concretum et physicum transitus fit.

Resp. Argumentum ontologicum ex conceptu Dei immediate concludit rem conceptam sive Deum exsistere; hic ex conceptu rei possibilis concludimus non ipsam rem conceptam exsistere, sed exsistere rationem sufficientem possibilitatis rei conceptae. Ideo argumentum ideologicum est a posteriori, quum ex rationato ad rationem concludat; argumentum autem ontologicum, si valeret, esset a priori vel a simultaneo.

234. Obi. 5. Argumentum possibilitatem internam et externam confundit. Haec utique in Deo eiusque virtute fundatur, illa non.

Resp. Possibilitas externa, quam res respectu causalitatis divinae habent, intime cum possibilitate interna cohaeret. Est tamen differentia quaedam. Possibilitas enim interna Dei imitabilitatem, externa Dei potentiam respicit. Praeterea res possibilitatem quandam moralem ex eo habent, quia sunt ordinabiles ad Dei bonitatem infinitam tamquam ad finem ultimum. — Argumentatio autem nostra nullo modo possibilitatem internam et externam confundit. Nam etiam possibilitas interna, ut argumento theseos vidimus, in Deo fundatur, quia per eam res a nihilo differt.

ARTICULUS IV.

DE ARGUMENTO HENOLOGICO.

235. S. Augustinus tum alias saepe tum praesertim l. 8. de Trinitate c. 3. argumentum nostrum tradit: „Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planitie camporum, et bonum praedium amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita et ampla et lucida, et bona animalia. . . . Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud et vide ipse bonum (si potes), ita Deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius, quum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeremus. Sic amandus est Deus non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum. . . . Quum itaque audis bonum hoc et bonum illud (quae possunt alias dici etiam non bona), si potueris sine illis, quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intelligis, quum audis hoc aut illud bonum) — si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum.“ Ex S. Doctore igitur res in communi ratione bonitatis convenire et in hoc gradualiter ab invicem

differre non possent, nisi communis esset bonitatis causa; neque nos rerum communem bonitatem gradualemque earum in bonitate differentiam cognosceremus, nisi in nobis esset (per abstractionem utique acquisita) universalis vel transcendentalis idea boni, in qua rerum communem bonitatem et per hanc Dei universalem causalitatem (sicut per effectum causam) deprehendimus, dummodo rite ab effectu ad causam per ratiocinia debita concludere velimus.

236. In eandem sententiam scribit S. Anselmus in Monologio c. 1: „Quum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus: estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecumque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecumque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur, per aliquid dicantur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligatur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideretur. Nam, quaecumque iusta dicuntur ad invicem sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo quum certum sit, quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter aut inaequaliter sint bona, necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.“ Nempe ultimato debet esse commune principium bonitatis universalis, licet proxime aliquid sit bonum propter aliud; velut equus proxime dicitur bonus forsan ratione velocitatis, ut in sequentibus S. Anselmus exponit, ultimato autem propter participationem divinae bonitatis.

Quae S. Doctor de communi ratione bonitatis dixerat, cap. 3. rationi entis applicat: „Omne namque, quod est, aut est per aliquid aut per nihil. Sed nihil est per nihil; non enim vel cogitari potest, ut sit aliquid non per aliquid. Quidquid igitur est, nonnisi per aliquid est. Quod quum ita sit, aut est unum aut sunt plura, per quae sunt cuncta, quae sunt. Sed si sunt plura: aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt, aut eadem plura singula sunt per se, aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, iam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura exsistendi per se, qua habent, ut per se sint. Non est autem dubium, quod per

idipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se. . . . Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse.“ Itaque plura non possunt in ratione entis convenire, ita ut singula sint per se entia. Nam essentia horum entium esset esse per se. Esse autem per se est necessario unicum, quum omnis multiplicatio sit per participationem alicuius formae communis.

In eandem fere sententiam cap. 4: „Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat, quod in natura sua ligno melior sit equus et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Quum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit, cui ordinetur inferior. Haec vero natura, quae talis est, aut sola est aut plures huiusmodi et aequales sunt. Verum si plures sunt et aequales, quum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum, per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est idipsum, quod ipsae sunt (id est eorum essentia), aut aliud quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures, sed una, ita et naturae non sunt plures, sed una [i. e. non habemus plura entia suprema, sed unicum]. . . . Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est, quam quod ipsae sunt, pro certo minores sunt quam id, per quod magnae sunt. Quidquid enim per aliud est magnum, minus est quam id, per quod est magnum. Quare non sunt sic magnae, ut illis nihil aliud sit maius. Quod si nec per hoc, quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas, quibus nihil est praestantius: nullo modo possunt esse naturae plures huiusmodi.“ [1] Habes igitur iterum non posse esse plura entia suprema aequalia, quia, quae sunt suprema, per se sunt; perseitas autem unica est, quia omnis multiplicatio non

[1] Migne, P. L. CLVIII, 145 sqq.

concipitur nisi per participationem formae communis, quae participantibus superior est[1].

237. Idem docet S. Thomas: „Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est [neque enim, ut dicit S. Anselmus, in infinitum esse possunt entia alia aliis superiora]. . . . Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. . . . Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis [nempe omnis communio multorum in eodem genere vel in eadem forma est per participationem eiusdem formae superioris]. . . . Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis. Et hoc dicimus Deum.“[2]

Et alibi: „Omne, quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini. Nam quod causam non habet, primum et immediatum est; unde necesse est, quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo, secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum, de quo praedicatur, sed est eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique, secundum quod ipsum est. *Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari, ita quod de neutro per causam dicatur;* sed oportet vel unum esse alterius causam . . . vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utrique. . . . Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam vel alterum alteri esse causam essendi.“[3]

Et paulo post: „Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet, quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id, quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem. . . . Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur, quod supra omnes causas sit aliqua causa,

---

[1] Per se esse hoc loco dicitur illud, quod esse suum ab alio non participat vel derivat. Non igitur illo sensu sumitur, quo omnem substantiam dicimus esse per se, i. e. in se et non in subiecto inhaesionis.

[2] Summa theol. p. 1. q. 2. a. 3. [3] Contra gent. l. 2. c. 15. n. 1.

cuius sit dare esse." [1] Nempe communitas rationatorum est ex communi ratione. Iam omnia rationata conveniunt in ratione entis. Ergo debet esse commune principium entis, quod sibi est ratio sufficiens per identitatem, reliquis per causalitatem.

Et alibi: „Si diversa in aliquo uniuntur, necesse est huius unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est, quod, quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet, quod illud unum ab aliqua una causa recipiant. . . . Hoc autem, quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant, quaecumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia." [2]

Eodem principio nil posse de duobus praedicari, ita ut de neutro per causam dicatur, S. Thomas passim utitur. Speciminis gratia sit: „Quum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicuius formae, oportet, quod, quaecumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet, quod vel scientia sit causa sciti vel scitum sit causa scientiae vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici, quod res scitae a Deo sint causa scientiae in eo . . . [vel] utrumque ab una causa causetur. . . . Unde relinquitur, quod scientia eius sit causa rerum. Sed e converso scientia nostra causata est a rebus, in quantum scil. eam a rebus accipimus. Sed scientia angelorum non est causata a rebus neque causa rerum; sed utrumque est ab una causa" [Deo] [3].

Thesis XII. Exsistere Deum tamquam ens a se et unicum universi entis principium probatur ex rerum gradibus earumque multimoda communione mutua.

238. **Probatur.** I. Ex gradibus rerum exsistentium.

Invenitur in rebus aliud ens alio perfectius in bonitate, veritate, nobilitate, realitate. Nam aliae res solum sunt, velut lapides; aliae praeterea vivunt, velut plantae; aliae insuper cognoscunt

---

[1] Contra gent. l. 2. c. 15. n. 3. [2] Summa theol. p. 1. q. 65. a. 1.

[3] De ver. q. 2. a. 14. Cf. Summa theol. p. 1. q. 6. a. 4; q. 44. a. 1. Contra gent. l. 1. c. 28. n. 5; ibid. c. 41. n. 3; ibid. c. 42. n. 16; ibid. l. 2. c. 16. n. 9. De pot. q. 3. a. 5; ibid. a. 6; ibid. q. 7. a. 2. In sent. l. 1. dist. 2. q. 1. a. 1. In lib. De div. nomin. c. 5. lect. 1. in verba: et ante alias ipsius participationes esse propositum est.

et appetunt, velut bruta; aliae etiam intelligunt et volunt, velut homines. Et in his generibus iterum est varietas specierum et individuorum, quae perfectionis gradu inter se comparantur. — Sed id, quod est minus in aliqua perfectione, eam ex seipso non habet. Quidquid enim alicui ratione sui vel a se convenit, infinito gradu convenit ei. Nam bonitas et perfectio a se non magis dicit hunc gradum quam illum; bonitas a se igitur habet modum infinitum, qui omnes finitos gradus pariter comprehendit. Quidquid igitur est minus perfectum, causatum est ab alio; hoc aliud, si est finitae perfectionis, causatur a tertio, hoc a quarto; et ita procedendo tandem ad ens a se pervenitur, quod est infinitae perfectionis. — Porro ens a se est unicum. Est enim infinitum secundum universam rationem entis, et totam entis plenitudinem in se continet, ita ut nihil perfectionis in ullo ente inveniatur, quod non sit multo magis vel saltem aequaliter in ipso; nempe ipsa ratio entis et realitatis ei convenit ratione sui et ideo modo infinito. Non possunt autem esse duo entia eiusmodi, quia non haberent, quo differrent, quum eandem totam entis plenitudinem utrumque complecteretur. — Ergo omnia, quae sunt in aliquo genere perfectionis finita, ab eodem ente infinito causantur. Et hoc modo verificatur illud principium celeberrimum: Magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est. Probatum igitur est unicum exsistere ens a se, a quo omnia alia entia esse acceperunt.

Aliis verbis: Exsistit ens a se; hoc est infinitum et unicum. Ergo omne ens finitum esse accipit ab alio ente et ultimatim ab ente infinito, et quidem omnia accipiunt ab eodem infinito[1].

---

[1] De hoc argumento cf. S. Thomas, Summ. theol. p. 1. q. 2. a. 3; De pot. q. 3. a. 5. § Secunda ratio est. Kleutgen, Philos. der Vorzeit n. 982—984. — Plato, ut realitatem idearum demonstraret, simili argumentatione usus est. Sed aliis omissis erravit in duobus. 1. Censuit, quandocumque in rebus est magis et minus tale, exsistere aliquid maxime tale formaliter; ita putavit exsistere aliquid maxime album, quod est causa omnium alborum. At id isto argumento non efficitur. Nam quum albedo in conceptu suo involvat imperfectiones, velut compositionem ex partibus, fieri potest, ut aliquod ens infinito gradu possideat totam perfectionem, quae in genere albedinis haberi potest, imperfectionibus demptis. Tale ens non erit formaliter et proprie album; et tamen satisfacit ratiocinio in thesi facto neque requiritur, ut praeter illud exsistat aliquod ens maxime et formaliter album. Quin tale ens, si a se esse fingitur, vi argumenti propositi exsistere plane nequit, quia ens a se est infinitum in tota latitudine entis et ideo nullam admittit imperfectionem neque

239. II. Ex communione rerum exsistentium.

Omnia, quae exsistunt, multiplicem convenientiam et habitudinem ad invicem habent. Conveniunt enim in ratione entis, veri, boni etc.; ad invicem referuntur secundum rationes temporis et spatii; ad invicem agunt vel ab invicem patiuntur [1]. — Atqui ubi plura conveniunt in uno, praedicatum, secundum quod conveniunt, acceperunt ab uno principio, quod vel est unum ex ipsis vel ex alio genere superiori. — Ergo omnia, quae exsistunt, ab uno ente P activitatem, durationem, bonitatem, veritatem et totum suum esse derivant. P est ens a se; neque enim est ab alio, quum omnia sint ab ipso.

240. *Prob. Min.* 1. Forma x, quae alicui enti A ratione ipsius entis A convenit, non excedit hoc ens A et causalitatem eius. Si enim forma x excederet et in alio ente B omnino independenter ab A inveniretur, A ratione sui ad B aliquem diceret respectum, qui super communitate formae x fundaretur. Atqui fieri non potest, ut aliquid ratione sui habeat ullum respectum ad aliquid a se plane independens. Quidquid enim non est ab alio neque est ad aliud. Ergo forma, quae diversis entibus A, B, C . . . communis est, non convenit pluribus a se; sed aut est in omnibus causata, et quidem, ut statim videbimus, ab *una* causa externa, aut in uno entium A, B, C . . . est a se et in reliquis dependenter ab ipso, i. e. ubi plura conveniunt in uno, praedicatum, secundum quod conveniunt, acceperunt ab uno principio, quod vel est unum ex ipsis vel ex alio genere superiori. — Nimirum non licet obicere formam communem entium A, B, C . . . esse quidem in omnibus causatam, sed a diversis causis. Hae enim causae communionem inter se haberent, quia communio effectuum supponit communionem causarum. Redibit igitur quaestio. Nempe illae causae commune suum omnes a se habere non possunt, sed propter

---

potest esse formaliter album. — 2. Plato censuit summum bonum, summum vivens, summum intelligens etc. esse entia realiter distincta. Etiam hoc argumentatione proposita minime efficitur. Immo demonstratur exsistere unum summum ens, quod secundum diversas considerationes appellari debet summum bonum, summum vivens e. i. p. Neque ullo modo probatur praeter hoc summum ens exsistere realiter inter se distincta aliud quoddam infinitum vivens, infinitum intelligens etc. Et talia entia, si exsisterent, non possent esse entia a se et prima rerum principia. Cf. supra n. 153.

[1] Etiam ipse Deus quodammodo (i. e. analogice, ut videbimus) convenit cum rebus in ratione entis, veri etc.; ipse agit in res et res referuntur ad ipsum, quamquam a rebus non patitur neque realiter ad eas refertur.

rationem a nobis explicatam illud commune aut in omnibus causatum est aut in uno est a se et in reliquis dependenter ab ipso. Si iterum dicis esse causatum in omnibus, sed a pluribus causis: tertio redibit quaestio, quia etiam hae superiores causae communionem inter se habere debent. Et sic non quiescet inquisitio, donec perveniatur ad unam primam causam, quae est supremum principium communionis entium A, B, C . . . Neque enim abire licet in infinitum, tum quia numerus infinitus repugnat, tum quia secus sufficiens ratio communitatis entium A, B, C... numquam haberetur.

241. 2. Sola individualitas alicui enti ratione sui et a se convenire potest. Ergo, si aliquid pluribus commune est, hoc non potest omnibus a se convenire (haberent enim eandem individualitatem neque essent plura); sed aut in omnibus causatum est aut uni convenit a se (tamquam eius individualitas) et reliquis (analogice, tamquam aliquid individualitati additum) per participationem ab illo [1].

242. 3. Debet esse prima et sufficiens ratio cuiusvis communionis sive unitatis, quae in rebus invenitur [2]. Haec autem ratio debet esse maxime una, quia prima principia rationem, quam communicant, perfectissimo modo praehabent. Ergo quodvis commune rerum praedicatum a principio simpliciter uno derivatur; et hoc principium est vel unum ex ipsis rebus inter se communicantibus vel aliquid supra ipsas [3]. — Et revera ii, qui Deum esse negant, communionem rerum inter se distinctarum, quam observamus, explicare non possunt.

243. Nota. Breviter summa argumenti ex communione rerum exsistentium sic proponi potest: Omne ens aut est ens a se aut ultimato esse accepit ab aliquo ente a se, ideoque universitas rerum exsistentium ultimato dependet ab uno vel pluribus entibus a se. Atqui non dependet a pluribus. Secus enim mundus constaret pluribus rerum ordinibus, qui ab invicem essent plane independentes ideoque nullum respectum ad invicem haberent neque ullo modo inter se comparari possent; de facto autem omnes res exsistentes multiplicem communionem habent, immo aliae in alias

---

[1] Ita fere argumentari videtur Kleutgen, Philos. der Vorzeit n. 984. § Einige Fragen, die sich hier aufdrängen.

[2] Per se patet etiam unitatem rerum specificam et genericam debere habere rationem sufficientem. Haec enim unitas est fundamentaliter in ipsis rebus; et debet esse sufficiens ratio, cur in rebus sit hoc fundamentum et vim habeat unitatis logicae fundandae.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 11. a. 3. tertio.

agere solent. Ergo universitas rerum est ab uno ente a se, quod est principium rerum et unitatis earum[1].

244. Scholion. I. Argumentati sumus ex communione rerum exsistentium. Sed demonstratio facile extenditur ad possibilia. Nimirum possibilia tota quanta in aliquo ente actuali fundantur. Hinc nullam communionem ad invicem habere possunt, nisi vel in uno eodemque ente actuali fundantur vel in pluribus entibus actualibus, quae communionem ad invicem habent. In posteriori casu ipsa illa plura entia actualia, ut modo diximus, ab uno ente actuali derivantur; et hoc erit ultimum possibilium fundamentum. Intelligis igitur possibilia non posse communionem habere ad invicem, nisi fundentur in eodem ente actuali. — Atqui omnia possibilia multiplicem communionem habent v. gr. conveniunt in eadem ratione entis transcendentalis. — Ergo unicum est omnium possibilium principium et fundamentum. Hoc simul est unica causa prima omnium rerum exsistentium, quia secus inter ordinem possibilium et exsistentium non esset commercium. Hoc etiam est ens a se; neque enim est ab alio, quum omnia sint ab ipso. Ergo exsistit unicum ens a se, quod est principium et fons omnis entis substantialis et accidentalis, actualis et possibilis.

245. II. Nos ex quavis rerum communione et mutua habitudine demonstrationem sumpsimus. Interdum auctores de hoc argumento disputantes solam rationem entis considerant, in qua omnia conveniunt. Tunc probatio hanc formam habet: Omnis ratio, quae est pluribus communis, aut in omnibus causata est aut in uno est a se et in reliquis causata; ergo aut omnia, in quibus ratio entis invenitur, causata sunt aut unum est ens a se et reliqua ab ipso; prius dici non potest, quia omnia essent causata et nulla esset causa; relinquitur igitur unum esse ens a se, a quo reliqua entia causantur[2].

---

[1] Secundum dicta etiam alio modo quam supra demonstrari potest illud principium: Si in aliquo ordine entium est magis et minus tale, est etiam aliquid maxime tale, quod est causa ceterorum, quae sunt in illo ordine, nisi forte totus ordo pendet ab aliquo ente superiori. Nam ubi est magis et minus tale, ibi est communio in una forma. Atqui ea, quae conveniunt in una forma, sunt ab uno principio, quod vel est unum ex ipsis vel est supra ipsa. Si unum ex ipsis est principium reliquorum, hoc erit maxime tale sive perfectissimum in illa forma, quia principium principiatis est perfectius. Et sic patet argumentum ex gradibus et ex communione rerum intimo nexu inter se copulari; quare merito utrumque ad unam thesim revocavimus.

[2] Ita Kleutgen l. c.

246. III. Speciale argumentum auctores sumere solent ex concordia rerum et intellectuum. Res enim ex natura sua aptae sunt, quae a nobis intelligantur; et intellectus naturaliter proportionatur rebus intelligendis. Haec mutua relatio ostendit exsistere aliquod unum principium, a quo et res et mentes naturam suam acceperunt. Argumentum non solum de rebus exsistentibus valere, sed etiam ad possibilia extendi per se patet[1].

247. IV. Aliud argumentum speciale, quod huc pertinet, inde peti potest, quod multa in rebus fiunt, quae sunt unum per accidens, v. gr. quod, sole coruscante, lapis de tecto cadat. Horum eventuum unitatem in aliquam causam primam reducendam esse per se patet. Haec autem debet esse causa per se illius unitatis; nam causa prima perfectissimum modum causalitatis habet et ideo istam unitatem tam perfecte causat, quam causari potest. Porro nullum principium naturale (cognitione carens) est causa per se eorum, quae sunt unum per accidens, quia actio naturalis tendit in effectum, qui est per se unus. At intellectus potest per cognitionem ordinare ea, quae sunt unum per accidens. Propterea supra causas naturales est aliqua causa prima intellectualis, quae omnia ordinat et ad quam comparata nulla eventuum coniunctio fit per accidens[2].

CAPUT V.

DE ARGUMENTIS THEOLOGICIS PHYSICIS.

PROLOGUS.

248. Hoc capite quattuor, quae supra indicavimus, argumenta physica exponemus. At propter copiam dicendorum de argumento teleologico plures habebimus articulos. Primo quaedam de historia argumenti indicantur. Deinde ipsa demonstratio breviter exhibetur. Tum praemissae argumenti accuratius demonstrantur: mundi dispositionem exsistere ordinatissimam; hunc ordinem esse ab intellectu causante. Denique in naturam mentis, quae mundum ordinavit, in-

[1] Tangit hanc rationem S. THOMAS, De verit. q. 2. a. 14; fuse eam evolvit LIMBOURG, Gott als Voraussetzung der Harmonie zwischen Denken und Sein, in Zeitschr. f. kathol. Theol. (Innsbruck 1881) S. 660.

[2] Huc referenda sunt, quae habet S. THOMAS, Summa theol. p. 1. q. 116. a. 1. secundo; Contra gent. l. 3. c. 92. § Oportet autem et aliud considerare.

quirentes paucis declarabimus eam esse Deum. Postremo obiectiones, quae contra praemissas argumenti teleologici fieri solent, solvuntur.

Sunt igitur decem huius capitis articuli:

ARTICULUS I.

DE HISTORIA ARGUMENTI TELEOLOGICI PAUCA PRAEMITTUNTUR.

249. Argumentum hoc omnium est usitatissimum et a cunctis, qui de Deo scripserunt, celebratum. Revera hic summa demonstrationis efficacia cum lucidissima pro vulgari etiam captu perspicuitate et splendidissimo dictionis ornatu et exquisitis rhetoricae artibus facile coniungi potest. Ipsa sacra Scriptura hac ratione utitur: „Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex; sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam rectores orbis terrarum deos putaverunt. Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est; speciei enim generator haec omnia constituit. Aut si virtutem et opera eorum mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis; a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri.“ [1]

250. Inter philosophos Aristotelem loco apud Ciceronem conservato in hoc argumentum pulcherrime disserentem iam audivimus. Sed omissis his et aliis philosophorum infidelium testimoniis

[1] Sap. 13, 1 sqq.

ad auctores in luce revelationis christianae ambulantes transeamus. Iam primis apologetis argumentum nostrum sollemne erat. Ita Minucius Felix: „Non recuso hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; utrum elementis concretus an concinnatus atomis an potius a Deo factus, formatus, animatus. Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, quum ita cohaerentia, connexa, concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem: praecipue quum a feris belluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sint prospicere nisi pabulum, nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in coelum datus est sermo et ratio, per quae Deum cognoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris coelestem claritatem. Sacrilegii enim vel maximi instar est humi quaerere, quod in sublimi debeas invenire. Quo magis mihi videntur, qui hunc mundi totius ornatum non divina ratione perfectum volunt, sed frustis quibusdam temere cohaerentibus conglobatum, mentem, sensum, oculos denique ipsos non habere. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris et, quae sunt infra circaque, lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? Coelum ipsum vide, quam late tenditur, quam rapide volvitur, vel quod in noctem astris distinguitur, vel quod in diem sole lustratur: iam scies, quam sit in eo summi moderatoris mira libratio. Vide et annum. . . . Longum est ire per singula: nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris. . . . Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit. Britannia sole deficitur, sed circumfluentis maris tepore recreatur. Aegypti siccitatem temperat Nilus amnis. Colit Euphrates Mesopotamiam. Pro imbribus pensat Indus et serere Orientem dicitur et rigare. Quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. Ita in hoc mundi domo, quum coelum terramque perspicias, providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.“ [1]

---

[1] Octav. c. 17—18. Migne, P. L. III, 284 sqq.

251. Tertullianus contra Marcionem, qui mundum Deo indignum et a malo principio conditum esse asserebat, ex mundi excellentia Creatoris maiestatem cognosci defendit. Tam praeclaram esse mundi structuram, ut ipsas substantias mundanas philosophi graeci deos appellaverint. „Ut ergo aliquid et de isto huius mundi indigno loquar, cui et apud Graecos ornamenti et cultus (non sordium) nomen est: indignas (!) videlicet substantias ipsi illi sapientiae professores, de quorum ingeniis omnis haeresis animatur, deos pronuntiaverunt, ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem. . . . Considerando scilicet et magnitudinem et vim et potestatem et honorem et decorem, opem, fidem, legem singulorum elementorum, quae omnibus gignendis, alendis, conficiendis reficiendisque conspirant, ut plerique physicorum, formidaverunt initium ac finem mundo dare, ne substantiae eius, tantae scilicet, minus dii haberentur. . . . Ad humilia deficiam. Unus, opinor, de sepibus flosculus, non dico de pratis; una cuiuslibet maris conchula, non dico de Rubro; una tetraonis pinnulla, taceo de pavo, sordidum (!) pronuntiabit tibi Creatorem. At quum et animalia irrides minutiora, quae maximus artifex de industria ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens, quemadmodum virtutem in infirmitate secundum apostolum: imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabula, aranei retia, bombycis stamina. . . . Postremo te tibi circumfer, intus ac foris considera hominem.“ [1]

252. Pulcherrime etiam Dionysius Alexandrinus Epicuri et Democriti philosophematis recitatis: „Qui tandem, inquit, homines istos feramus, dum opera sapientiae plena, eoque ipso bona, casu facta esse dicunt? . . . Quamquam ne pusilla quidem illa cogitant vulgarium exempla rerum, quorum ipsi monitu doceri possint, quidquid eiusmodi est, ut fructus aliquid et utilitatis afferat, id non temere ac sine studio fieri, sed potius sollerti manuum opera suum ac proprium in usum elaborari; at idem, simul atque fructuosum et commodum esse desinit, solvi continuo et confuse admodum ac perturbate dissipari, utpote quod ea non amplius sapientia, cuius ipsum ante cura conservabat, tractetur ac regatur. Ita vestimentum nec stamine absque textoris manu se ipso consistere nec subtegmine se ipsum ultro eidem implicante pertexitur. Cuius tamen, ubi disrumpitur, lacera hinc inde frusta disici videas. Ita quum domus aut urbs aedificatur, non lapides excipit alios in funda-

---

[1] Adv. Marcion. l. 1. c. 13 et 14. Migne, P. L. II, 260.

menta sponte subsidentes alios superius in structurae corium ultro subvolantes, sed architectus in suum quosque locum delatos apte concinneque disponit. At postquam subruta est, ubiubi casus tulerit, singuli disiecti passim temereque iacent. Ita dum navis compingitur, non se ipsam carina submittit, non malus in medio rectum sese tollit, non ligna cetera situm ex sese fortuitum accipiunt; nec centum illa, quae vulgo in plaustro ligna numerantur, quem vacuum quaeque locum repererint, in eo sponte coagmentantur — faber lignarius suis apta quaeque locis in utrumque comportat. Quodsi aut navis medio iactata mari aut plaustrum, in terra dum agitur, dissolvatur, utriusque ligna vel fluctibus vel incitato impetu dissipantur. Ita plane dicendum iis fuerit, suas illas atomos, quod otiosae, quod nulla manu perpolitae, quod inutiles maneant, temere circumferri. . . . Quis tandem eos ferat indigestas ac rudes atomos obtrudentes, quas araneus sapientia longe superat, quum suum illud opus a suapte industria conficiat? — Quis aequis porro auribus audiat ingentem hanc domum ex coelo terraque constantem, qui propter maximam illam et multiplicem, quae huic insidet, sapientiae vim mundus vocatur, ab atomis, quae nullo ferantur ordine, ordinem atque ornatum omnem accepisse ac perturbationem ipsam in mundum esse mutatam? Quis statos illos motus atque conversiones ex inconstanti quodam impetu proficisci? Quis absolutam rerum coelestium harmoniam ex inconditis et inconcinnis instrumentis temperari? Quomodo autem, una quum omnium essentia sit incorruptibilisque natura, solo, ut aiunt, magnitudinum figurarumque discrimine (corporum tamen) alia quaedam, ut ipsi vocant, divina sunt, fatis superiora et sempiterna [et haec iterum diversarum specierum] . . ., alia diuturnae admodum vitae [et haec etiam diversi generis] . . ., alia denique, ac multo sane plurima, sive nascantur e terra sive gignantur, iniquissimis fati vitaeque brevissimae angustiis includuntur (e quibus homo etiam ipse est) . . . Diversos, opinor, atomorum nexus tantae huius in persistendo differentiae causas esse respondebunt. Alia enim videlicet pressius ab iis arctiusque constringi, quae proinde, uti densiora, sic ad dissolvendum longe difficillima sint. Alia vero, quod laxiori ac solutiori atomorum colligatione devincta sint atque id etiam cum aliquo discrimine, celerius propterea vel tardius ab earum ornatu complexuque removeri. Postremo ex certis quibusdam alia certoque modo figuratis, alia ex aliis ac sese aliter habentibus esse commixta. Sed

quis ille porro diversarum quasi tribuum iudex alias cogit, dissipat alias? Quis eas sic inter se committit, ut inde modo sol modo luna oriatur? . . . Profecto si earum tamquam inanimatarum coagmentatio sensu omni caruit, industrio ac perito artifice opus habuere. Si tamquam rationis expertium vacua consilii necessitatem est secuta coniunctio, sapientis omnino pastoris manu locum in unum compelli debuere. Si denique suapte sponte voluntarium ad opus convenere, admirabilis plane architectus operumque praeses suum cuique munus pensumque descripsit. Aut, quemadmodum ordinis amans imperator, non perturbatum reliquit exercitum, non permisceri omnia passus est; at loco suo equitem peditemque suo disposuit, iaculatores item seorsim, seorsimque sagittarios atque, ubi par erat, fundibularios collocavit, ut similis armaturae milites simul etiam omnes dimicarent . . . Atomi quippe hiemem vobis, o caeci, ac pluvias afferunt, ut alimenta vobis ac ceteris animantibus terra producat. Earundem aestus beneficium est, ut arborum etiam ad delicias fructus colligatis. Quidni porro atomis frugum praesidibus sollemni cultu sacra facitis? Homines ingrati, qui tot donorum, quae ab iis accipitis, ne primitias quidem pauculas consecretis . . . Dicant ergo nobis atomorum sectores egregii, qui et dividunt individua et dissita disiunctaque consociant et infinita mente definiunt: unde tandem circularis ille rerum coelestium coniunctusque cursus atque conversio, quum non una quaedam atomorum strues sic tamquam funda temere circumrotetur, sed chorus ille tantus composito aequalique gressu procedat et in orbem una volvatur, aut quo pacto fiat, ut tam multi eiusdem viae socii, a nemine ordinati, nullo praediti consilio, sibique mutuo ignoti omnes, tanta simul concordia susceptum iter conficiant? . . . Ac ne se quidem ipsos nec, quae naturae suae propria sunt, isti vident [describit deinde fusius corporis humani mirabile artificium] . . . Nunc ut universim hoc summatimque dicamus: Ecquis, obsecro, totum hoc tabernaculum fabricatus est sublime, altum, erectum, elegans, ad sensum, motum, actionem et omne quidem actionis genus tam egregie comparatum? Ista videlicet atomorum multitudo rationis expers. At illae, ut maxime conveniant, ne luteam quidem imaginem formare aut lapideum simulacrum perpolire aut argenteum vel aureum idolum conflare possint: quorum omnium proprias manuum artes fingendis aptas corporibus hominum excogitavit industria. Quorum igitur sine sapientia vel adumbrari species informarique non possit, horum vera ipsa exem-

plaria qui tandem exsistere per sese temereque potuerunt? Iam animum ipsum, mentem atque rationem philosophus unde habet? Eane ab inanimis et mentis et rationis expertibus atomis emendicavit, quae sibi aliquam singulae notionem dogmaque proprium infuderint? . . . [Denique concludit.] Neque enim profecto aut spiritualibus umquam oculis suspexit [Epicurus] in coelum, ut clarissimam illam superioribus e locis vocem exaudiret, qua intentus ille contemplator, afflatus quum esset, exclamavit: Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum, aut vero solum ipsum mente despexit: hoc enim si fecisset, didicisset utique, quod misericordia Domini plena est terra.“ [1]

253. Similia passim inveniuntur v. gr. apud Athanasium in libro Contra gentes [2], et apud Lactantium integro libro De opificio Dei, apud Gregorium Nazianzenum in oratione 28 [3]. Audiamus pauca verba S. Augustini, qui contra Democritum et Epicurum disputans: „In quibus omnibus, inquit, deliramentis haec opinantium illud praecipue dolendum est, quod non sufficit ea narrari, ut nulla cuiusquam disputatione adversante respuantur; sed acutissimorum hominum ingenia id etiam susceperunt, ut copiose ista refellerent, quae statim dicta etiam a tardissimis derideri abicique debuerunt. Si enim concesseris esse atomos; si concesseris etiam concursu fortuito seipsas pellere et agitare: num et illud eis fas est concedere, ut inter se atomi fortuito concurrentes rem aliquam ita conficiant, ut eam forma modificent, figura determinent, aequalitate poliant, colore illustrent, anima vegetent? Quae omnia nullo modo nisi arte divinae providentiae fieri videt, quisquis magis mente quam oculis amat videre, idque ab eo expetit, a quo factus est . . . Sed iam pudet me ista refellere, quum eos non puduerit ista sentire. Quum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures haec ferre potuerunt.“ [4]

254. Hac ratione etiam S. Thomas utitur: „Quinta via [probandi Deum esse] sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequenter eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est

---

[1] Apud Eusebium, Praeparat. evang. l. 14. c. 24 sqq. Migne, P. G. III, 1271 sqq. [2] Nn. 35—39. Migne, P. G. XXV, 70 sqq.

[3] Migne, P. G. XXXVI, 31.

[4] Epist. 118. ad Dioscorum. Migne, P. L. XXXIII, 446.

optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum." [1]

255. Ex iis, quae diximus, satis apparet, quam praeclarum semper teleologia locum habuerit in demonstratione exsistentiae Dei. Praesertim vero saeculis 17. et 18. hoc argumentum excolebatur, saepe etiam sine debita discretione. Ubique terrarum tunc temporis libri edebantur, qui naturam considerantes vestigia sapientiae divinae indagabant. Ex omni rerum genere argumentabantur. Derham Anglus scripsit Physicotheologiam et Astrotheologiam. Alii scribebant Hydrotheologiam, Pyrotheologiam, Lithotheologiam, Testaceotheologiam e. i. p. In Anglia Boyle praemium 50 librarum Anglicarum fundavit singulis annis solvendum clerico, qui seriem bonorum sermonum in defensionem fidei christianae composuisset. Haec etiam fuit causa, cur in Anglia multi libri huius generis ederentur. Inter eos, qui talia scripserunt, nominantur Angli Boyle, Bentley, Derham, Ray; Batavus Nieuwentyt, Galli Fontenelle, Réaumur, Bullot, Lyonnet; Germani Fabricius (scripsit theologiam aquae), Lambert, Schulze, Sturm, Reimarus (ex brutorum instinctibus argumentatur) etc. Prae omnibus vero laudandi sunt in Gallia Fénelon [2] et Tournemine S. I. Etiam poetae in rem nostram laborabant, nimirum Racine versibus gallicis, Polignac latinis [3].

256. Verum his finem faciamus allatis quibusdam ex Rousseau testimoniis: „Si la matière mue, inquit, me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence: agir, comparer, choisir sont les opérations d'un être actif et pensant; donc cet être existe. Où le voyez-vous exister? m'allez-vous dire. Non seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis, qui paît, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu' emporte le vent. — Je juge de l'ordre du monde quoique j'en ignore la fin, parceque, pour juger de cet ordre, il me suffit d'en comparer les parties entre elles, d'étudier

[1] Summa theol. p. 1. q. 2. a. 3.

[2] Traité de l'existence et des attributs de Dieu.

[3] Aliquos libros illius temporis iterum edidit Migne in suis Démonstrations Evangéliques.

leurs concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe; mais je ne laisse pas de voir comment il est modifié; je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui le composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte, et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine, et qu'il n'eût point vu le cadran. Je ne sais, dirait-il, à quoi le tout est bon; mais je vois que chaque pièce est faite pour les autres; j'admire l'ouvrier dans le détail de son ouvrage, et je suis bien sûr que tous ces rouages ne marchent pas ainsi de concert sans une fin commune qu'il m'est impossible d'apercevoir." [1]

Idem alio loco: „Supposons, me disais-je, le genre humain vieilli jusqu' à ce jour dans le plus complet matérialisme, sans que jamais idée de Divinité ni d'âme soit entrée dans aucun esprit humain; supposons que l'athéisme philosophique ait épuisé tous ses systèmes pour la formation et la marche de l'univers par le seul jeu de la matière et du mouvement si nécessaire, mot auquel, du reste, je n'ai jamais rien conçu: dans cet état, monsieur, excusez ma franchise, je supposais encore ce que j'ai toujours vu, et ce que je sentais devoir être, qu'au lieu de se reposer tranquillement dans ces systèmes, comme dans le sein de la vérité, leurs inquiets partisans cherchaient sans cesse à parler de leur doctrine, à l'éclaircir, à l'étendre, à l'expliquer, la pallier, la corriger, et, comme celui qui sent trembler sous ses pieds la maison qu'il habite, à l'étayer de nouveaux arguments. — Terminons enfin ces suppositions par celle d'un Platon, d'un Clarke, qui s'élevant tout à coup au milieu d'eux, leur eût dit: Mes amis, si vous eussiez commencé l'analyse de cet univers par celle de vous-mêmes, vous eussiez trouvé dans la nature de votre être le chef de la constitution de ce même univers, que vous cherchez envain sans cela: qu'en suite expliquant la distinction des deux substances, il leur eût prouvé par les propriétés mêmes de la matière que, quoi qu'en dise Locke, la supposition de la matière pensante est une véritable absurdité; qu'il leur eût fait voir quelle est la nature de l'être vraiment actif et pensant, et que de l'établissement de cet être qui juge, il fût enfin remonté aux notions confuses, mais sûres, de l'Être suprême: qui peut douter

[1] Migne, Dém. Ev. IX, 1219.

que, frappés de l'éclat, de la simplicité, de la beauté de cette ravissante idée, les mortels jusqu' alors aveuglés, éclairés des premiers rayons de la Divinité, ne lui eussent offert par acclamation leurs premiers hommages, et que les penseurs surtout et les philosophes, n'eussent rougi d'avoir contemplé si longtemps les dehors de cette machine immense, sans trouver, sans soupçonner même la clef de sa constitution, et, toujours grossièrement bornés par leurs sens, de n'avoir jamais su voir que matière ou tout leur montrait qu' une autre substance donnait la vie à l'univers et l'intelligence à l'homme? — C'est alors, monsieur, que la mode eût été pour cette nouvelle philosophie; que les jeunes gens et les sages se fussent trouvés d'accord; qu' une doctrine si belle, si sublime, si douce et si consolante pour l'homme juste, eût réellement excité tous les hommes à la vertu; et que ce beau mot d'humanité, rebattu maintenant jusqu' à la fadeur, jusqu' au ridicule par les gens du monde les moins humains, eût été plus empreint dans les coeurs que dans les livres. Il eût donc suffit d'une simple transposition de temps pour faire prendre tout le contre-pied à la mode philosophique; avec cette différence que celle d'aujourd'hui, malgré son clinquant de paroles, ne nous promet pas une génération bien aimable, ni des philosophes bien vertueux.“ [1]

ARTICULUS II.

ARGUMENTUM TELEOLOGICUM BREVITER PROPONITUR.

Thesis XIII. Exsistere Deum tamquam sapientissimum huius universi architectum probatur ex mundi mirabili et ordinatissima dispositione.

257. **Probatur.** Mundi dispositio exsistit ordinatissima. Atqui haec dispositio ordinatissima non potest esse nisi a causa intelligenti. Ergo exsistit mundi architectus sapiens, immo sapientissimus.

258. Maior nostri argumenti contendit in mundo inveniri *finalitatem* [2] vel finem in mundo esse *per modum facti*, sive quis hos fines intendit sive non intendit. Nempe dicimus elementa et vires mundi ad miram quandam unitatem, varietatem, perfectionem, pulchritudinem conspirare, inferiora superioribus aptissime necti et subordinari, media simplicissima, quae sunt vires physicae, ad

[1] Ex epistola de Bourgoin, le 15 janvier 1769.

[2] Germani dicunt Zweckmässigkeit.

effectus sive fines sublimissimos, qui sunt e. gr. nutritio, respiratio, motus spontaneus, visus, dirigi incredibili prorsus complicatione, promptitudine, constantia, venustate.

259. Minor argumenti affirmat in mundo deprehendi *causalitatem finalem*[1] vel finem in mundo regnare *per modum principii.* Sicut enim causa efficiens est principium rerum, ita etiam bonum sive finis rationem principii habet. Finis enim, ut aiunt, est causa sui ipsius. Nimirum finis, ut est in ordine intelligibili vel cognitus, causam cognoscentem allicit, ut finem cognitum ad exsistentiam realem perducat. Ita omne bonum cognitum voluntatem ad sui amorem et consecutionem trahit et movet: movet, inquam, motione metaphorica, mediante cognitione, non motu physico et actione proprie dicta, ut agens passum movet et mutat. Quid igitur sit causalitas finalis, experientia novimus interna; homo enim agit fine motus, homo agit propter finem. Et haec quidem causalitas finalis erit completa, si ens agit propter finem *intellectualiter,* i. e. si finem et media et media quidem, ut proportionata et eligibilia ad finem, cognoscit et secundum hanc cognitionem eligit, velut homo. Causalitas finalis erit incompleta, si ens agit propter finem *instinctive,* i. e. si finem et media cognoscit, nec tamem mediorum ad finem proportionem et relationem percipit, sed est naturaliter determinatum (ex iudicio quodam naturali) ad mediorum usum, velut bruta; vel *plastice,* i. e. si ens est determinatum, ut sine ulla cognitione sive appetitu, ut aiunt, naturali media sive organa plasmet ad statum suum perfectum convenientia, velut plantae; vel *legaliter,* i. e. si ens non format varia media, sed secundum leges naturales immediate et ex se solo ad temperamentum debitum tendit, velut corpus ad formam crystallinam et ad aequilibrium quoddam et conformationem cum ceteris corporibus.

Et minor quidem nostra statuit in mundo causalitatem finis vigere completam. Quae profecto non potest esse nisi extrinseca. Res enim mundanae, si hominem excipis, intellectu carent; quare in iis considerari non potest causalitas finis completa, nisi quatenus ab agente intellectuali externo disponuntur, gubernantur, moventur. Maxime vero notandum est nos nondum dicere omnes universi partes et omnes rerum rationes summa quadam sapientia dirigi, id quod hic ab initio theodicaeae difficillime efficeres: sed

---

[1] Germani dicunt Zweckstrebigkeit, Zielstrebigkeit.

dicimus *quam plurima* esse in rebus tam apte constituta, ut ex iis ad exsistentiam ordinatoris summe intelligentis concludere debeamus.

Iam maior et minor argumenti nostri demonstranda sunt. Insuper ostendendum est mundi architectum non utcumque esse sapientem, sed summo prorsus gradu sapientissimum. Et hoc iam praestant tres articuli subsequentes.

ARTICULUS III.

MUNDI DISPOSITIO EXSISTIT ORDINATISSIMA.

260. Considera rationes rerum physicas. 1. Corpora corporumque elementa non iacent quieta et immota per spatium, sed *motu* incitantur. Neque eodem motu omnia pelluntur, sed diversissimi plane sunt motus qualitate (translatorius, rotatorius), celeritate, directione. Quam miser et mortuus et taediosus esset mundus sine motu motuumque mirabili varietate!

261. 2. Magna universi perfectio in *unitate virium physicarum* sita est, qua fit, ut singulae virium modificationes amplissimum activitatis campum nanciscantur, et ut omnes corporum condiciones inter se arctissime dependeant et ad perfectissimum quoddam temperamentum mutuum tendant. Si enim vires essent plane diversae naturae, facillime eveniret, ut diversarum virium phaenomena ad debitam harmoniam minime conspirarent. Est quoque unitas pulchritudinis sigillum.

262. 3. Mysteriorum plena est *aetheris* substantia, qui inter corpora cosmica diffunditur. Ipse universi partes infinitis fere spatiis dissitas aptissime coniungit, ut sidera etiam remotissima noctibus nostris pulcherrime praesideant. Ipse in omnes partes effunditur omnia replens, ne vacuum exortum corporum commercium pessime rumpat. Neque tamen ita omnia occupat, ut siderum motus gratiosos impediat. Aether summa elasticitate fruitur et aptissimo modo elementorum astralium undulationes ad terras traducit, ut convenienter ad corpora terrae et ad oculos nostros perveniant. Quid sine aethere sol prodesset? Aether medium et vehiculum (immo, si modernis quibusdam credere licet, parens) est *gravitationis*, vis illius admirabilis: quae stellarum moles construxit et continet neque in omnes partes dissipari permittit; quae sidera regit et circulos eis praescribit debitos, ne temere in immensa spatia impetu proprio acti aufugiant; quae universi corpora ad societatem perfectam colligit, ut homines caritas copulat. Tam mira attributa

aether in se complectitur, ut hodie quoque naturam eius docti mirentur potius quam cognoscant. Quid de mundo esset, si aetheris elementum vel omnino non esset vel non esset tam immensae copiae vel non esset praecise tale, quale est?

263. 4. *Elasticitas* mundum magnopere perficit. Per ipsam multa corpora figuram pristinam, vi cessante, reparant. Hic conservatismus varietati et mobilitati et passibilitati phaenomenorum additus multum delectat; facit quoque maxime ad perfectionem rei, ut non solum bona sit, sed etiam bonitatem suam efficaciter tueri valeat et studeat. Deinde elasticitas membranarum magnam vim habet in organismis. Elasticitas regnat etiam in aere et aethere; ipsa est, quae sonorum, lucis, caloris aliarumque virium undulationes fideliter ad distantias longissimas denuntiat. Optime profecto corpora ad elasticitatem constructa et disposita sunt!

264. 5. In *crystallis* pulchritudo maxime consideratur: cogita etiam de lapidibus pretiosis. Multae sunt crystallorum formae, tamen ad pauca (6 vel 7) systemata omnes referuntur, ut hic quoque varietati coniugetur unitatis venustas.

265. 6. Considera *corporum status:* solidum, liquidum, aeriformem. Quid si omnia diffluerent, ut gaza, vel liquescerent, ut aqua, vel rigerent, ut lapides? Quid sine mari tellus, quae sine aqua vita; sine aere quis sonus, quae respiratio? Et quomodo constaret mundus, si singula corpora non transirent per tres illos status, sed alia essent semper rigida, alia semper liquida, alia semper gaza? Non ascenderet aquae vapor de mari ad montes; nulla nix segetes in hieme tegeret. In transitu autem de statu in statum quanta caloris aliorumque phaenomenorum complicatio inscrutabilis et fecunda? — Quam mirabiles variorum statuum proprietates? Si liquida non sequerentur principium Archimedis, nulla esset navigatio, impediretur hominum commercium et civilisatio ex commercio promota. Aeris resistentia sic temperata est, ut motus in aere commode fiat, grandines vero et imbres frenentur, ne nimio impetu decidentes omnia in terra confringant et vastent.

266. 7. In *acusticis* utrum magis mirabimur aerem ad sonorum receptionem et transmissionem aptissime compositum an linguam et os, quae aeris pulsione vocum et sermonum varietatem formant, an aurem, quae sonis et vocibus audiendis ingeniose complicata est, an proportionem mirabilem, quo intellectiones hominis vocibus ligari possunt, an musicae iucundissimos concentus an silvae vento percussae strepitum, maris sonitum, tonitrui fragorem?

Immensam sonorum specie, quantitate, qualitate, combinatione varietatem! Et haec fiunt in aeris elemento omnino simplicissimo. Quae sine lingua vel aere conversatio hominum, quae poesis, quae actio oratoria, quae instructio, quae scientia, quae cultura?

267. 8. In *opticis* fecundissima est distinctio colorum secundum speciem et saturitatis lucidique gradus. Neque natura oblita est oculum formare ad videndi functionem arte prorsus stupenda fabricatum. Per lucem siderum maxime distantium notitiam habemus: lux et oculus prae ceteris sensibus mundum externum homini patefaciunt, phantasiam impraegnant et per phantasiam mentem erudiunt; nil oculo mobilius, nil luce celerius, nil visu amplius et latius excurrens et omnia simul magis complectens, nil ideo mentem promptius et plenius de rebus edocet. Et in hac visus universalitate et ambitu distinctio singulorum et minimorum observantia manet perfectissima; ad intima enim rerum oculus microscopio vel telescopio armatus descendit. Neque lux est solum scientiae organum, est etiam artis magistra. Luce enim et oculo pulchritudo rerum nobis revelatur et ad naturae gratiam imitandam pictor et sculptor et architectus sollicitantur. Immo lux ipsa est artifex peritissima, rerum similitudines modo in umbra delineans, modo in speculo repraesentans, modo in photographia depingens. Nil mirum, si ab ipsa luce artem pingendi homines didicisse quidam autumant, quum picturas primitivas umbrae descriptiones fuisse velint. Neque ad mentis scientiam et artem lux restringitur, ipsa est totius organisationis corporalis exordium. A plantarum enim chlorophyllo materiae ad usus vitae praeparatio omnis exoritur; verum chlorophyllum sine lucis consortio nec nascitur nec agit. — Iam exstingue lucem: exstinxisti colores, exstinxisti lucidi umbraeque distinctiones et rapidas mutationes, exstinxisti aquarum specula et lusus, camporum et omnium, quae in eis florent vel moventur, amoenitatem, aurorae, iridis, fulguris splendorem, solis astrorum ipsius coeli maiestatem — universa exstinxisti. Tamen vel minimum muta aetherem, vel minimum muta aerem, vel minimum muta oculum: lucem exstinxisti.

268. 9. *Caloris* summam esse vim in universa natura et maxime in organismis quisque videt. Quid si natura non satis caloris terris providisset vel superfluo ardore omnia comburerentur? Quid si non tam facile calor abundans difflueret, calor deficiens undique afflueret? Quid si nulla maris aerisque mobilitas regiones tropicas

refrigeraret et polos calefaceret? Quid si sol non caleret, vel aether aut aer radios thermicos interciperent? Quid si non tam facile ignis accenderetur ad frigus depellendum, ad cibos coquendos, ad machinas agendas, ad currus accelerandos?

269. 10. In *electricitate*, quin summa naturae perfectio reponatur, nemo dubitat, etsi haec vis hodie quoque magnis mysteriis absconditur. Sub electricitatis concursu sensuum impressiones per nervos aptissime constructos ad cerebrum deferuntur; electricitas *magnetem* vivificat, ut nautam per aequora ducat; electricitas lumina borealia accendit et fulgura cum tonitru parit. — Electromotores machinas impellunt; telegraphus nuntium deferens vel ipsum solem terras circumeuntem celeritate incomparabiliter superat; telephonio ad homines maxime distantes loquimur, quo nulla visio protenditur; microphonio sonos minimos distinguimus; luce electrica noctem ad diem convertimus. — Optime sane evenit, ut electricitatis vis tam large in rebus insit, tam facile suscitetur, tam commode servetur. Quid si electricitas vix nata per aera (velut per ferrum) diffunderetur? [1]

270. 11. Maxime etiam ordinatio optima in *universi conservatione* cernitur. Provisum enim est, ne siderum cycli turbentur et collabantur, ne moles cosmicae terram irruentes exstinguant, ne vires abyssales terrae motus vulcani globum nostrum disiciant, ne tempestatum, typhonum, grandinum frequentia atrox omnem organismum depascat.

271. Considera rationes rerum chimicas. 1. *Numerus elementorum* ad decus universi plurimum facit. Consulitur enim varietati ex elementorum multitudine; consulitur unitati, tum quia elementa, ex quibus omnia finguntur, sat parvo numero comprehenduntur, tum quia haec ipsa elementa inter se cognationem intimam habent et certo ordine (secundum series Mendeljeff) se excipiunt; consulitur distinctioni, quia ab elemento ad elementum non transitur per taediosam continuitatem, sed intra certos limites elementorum naturae quasi saltibus ab invicem distant, unde etiam in cosmo non omnia in unum magma commiscentur, sed res a rebus vivis lineis et speciebus distinctissimis exstant. Quam exquisita

---

[1] Noli obicere nobis ex operibus naturae argumentandum esse, non ex telegraphis, telephoniis et aliis inventionibus artis humanae. Nempe in hoc maxime laudatur naturae fabrica, quia has inventiones ipsa praeparavit. Nullum enim v. gr. esset telephonium, nisi in natura nobis provisa essent electricitatis miranda virtus et reliqua ad illius instrumenti constructionem requisita.

mundi dispositio est, ut ex paucis elementis tanta harmonia resultet?

272. 2. Nequaquam aequali *quantitate* singula elementa in terra exsistunt, sed regnat etiam hic sapiens varietas. Quid si tantum auri in tellure esset, quantum silicii, vel tantillum oxygenii, quantum argenti?

273. 3. Elementa ita electa et formata sunt, ut *affinitatem chimicam* ad invicem habeant, quae varietatem illam corporum immensam generat. Bene tamen provisum est, ne fecunditas specierum generativa nimia sit. Sic enim species cognatissimae multiplicarentur et rerum distinctio et expressio viva periret. Quare lege proportionum multiplarum compositioni chimicae fines ponuntur, et combinationes nimis complicatae facillime dilabuntur. Certae autem sunt combinationes, quae facillime fiunt et stabilissime custodiuntur. Et bene evenit, ut hae combinationes illae sint, a quibus mundi ordo maxime pendet.

274. 4. *Oxygenium* felicissime per universam naturam regnat. Sufficiat adnotasse, quod sine oxygenio nulla esset respiratio, nulla vita brutorum nec plantarum. Debuit autem misceri nitrogenio aeris, ne nimia activitate omnia perderet. Caute tamen provisum est, ne oxygenium facile componatur cum nitrogenio (ut v. gr. cum hydrogenio), ne igne vel fulgure exorto tota athmosphaera terribiliter conflagraret.

275. 5. *Hydrogenii* potissimum miraculum in eo est, ut oxygenio coniunctum generet aquam (H_2O). Aqua magnam et utilissimam vim habet in efformanda terra, quum valles fodiat, alluvia creet, chimice ad mineralium constitutionem concurrerit et concurrat. Aqua ad vitam omnino necessaria est. Plantae nutrimenta non recipiunt nisi in aquis soluta. Aqua etiam brutorum sitim sedat. Pluvia terram fructificat, plantas purgat, fontes nutrit. Quid si aqua non tam facile evaporaret? quid si aqua esset corpus solidum vel gazum? Quid si aqua ad 4^0 C. non haberet summam densitatem? Quid si aquae non tantus esset calor specificus ad regiones ab aequatore remotas calefaciendas? Quid si aqua similis esset acido hydrosulphurico (H_2S), quum oxygenii et sulphuris magna sit conformitas? Quid si aquae natura vel minimum immutaretur?

276. 6. *Carbonicum* maxime necessarium est ad vitam organicam, quum combinationum fecunditate stupenda eam substantiae corporeae varietatem praestet, quae ad functiones vitae compli-

catissimas requiritur; revera omnis chimia organica nihil est quam chimia carbonici. Carbonicum cum oxygenio format acidum carbonicum (CO_2). Ab hoc gazo plantarum vita plane pendet. Plantae enim carbonicum, quod est pars eorum potissima, non recipiunt nisi ex aere dioxydum carbonicum trahentes et oxygenium reddentes. Denique carbonico ignium nostrorum lumen debetur. Vis enim lucendi flammis vitae communis tribuitur ex partibus carbonicis candescentibus in flamma pendulis. — Haec omnia sane evincunt tam nobile elementum cum his suis proprietatibus ad perfectionem universi quam plurimum facere.

277. 7. Carbonico in multis simile est *silicium*. Quod etsi ad organismorum vitam minus necessarium esse videtur, tamen ob copiam suam et compositionum varietatem ad massam terrae congrue efformandam aptissime adhibetur. — Nitrogenium, ferrum, chlorum, *reliqua elementa* fere omnia mirabilibus frui proprietatibus et ad mundi constitutionem convenientissime applicari notum est.

278. Considera rationes astronomicas. In rebus maxime delectat rationum oppositarum ad unitatem harmonica compositio. Iam recogita solem, qui ex materia leviori formatur et planetarum summam pondere longe superat; recogita terram et sidera celeritate incredibili per spatium discurrentia et rotantia, quanto ordine, quanta pace, quanta tranquillitate haec omnia fiant; recogita astrorum immensas moles cum pari velocitate coniunctas; recogita stellarum pondus et vastitatem earundemque gratiam et gracilitatem. At omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci. Propterea recordare solis beneficia, qui his terris lucem, calorem, vitam largitur omnem. Immo coelorum consideratio homines ad mathematicam et omnem scientiam inspiravit; luminaria coelestia tempora regunt et mensurant, ut res gestae in hominum memoria apte ordinentur, disponantur, haereant; coeli ad Dei Optimi Maximi cognitionem homines elevant. Coeli enim enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.

279. Optima etiam est solis et terrae distantia, ne orbis noster aut frigore rigeat aut calore ferveat. Revolutio terrae circa axem maxime congrua est; nam si, ut luna terrae, terra soli eandem semper exhiberet hemisphaeram, pars ad solem conversa nimio calore aestuaret, pars aversa frigore conficeretur. Felicissime etiam accidit, ut terrae axis ad planum eclipticum angulum formet obliquum, ut quattuor temporum in anno habeamus vicissitudines,

et ne aequator sole semper insidente torreatur, ceterae vero regiones glacie sepeliantur aeterna.

280. Considera rationes geologicas. Terra per varios transiit status ad praesentem perfectionem. Sedulo igitur curandum erat, ne mutatio insequens statum priorem omnino deleret, sed ut mutationes successivae perfectiones terrae iam acquisitas servarent et novas adderent. Itaque praesens rerum ordo ex evolutione accuratissime disposita continua perfectionum additione resultavit.

281. Porro terrae optime tantum aquae provisum est, quantum in mari, in atmosphaera, in fluviis et terris deprehendimus. Bene etiam aqua terris data est, non alius liquor, velut acidum nitricum. Sapienter cautum est, ne terra in aqua plane solubilis sit et terra et aqua in unam massam lutescant; sed terra et mare separanda erant. Depressiones in tellure fieri debebant, ut aqua ad maria conflueret et continentes ad aera ascenderent. Temperatura terrae ea inducenda erat, ut aqua communiter esset liquida, sed facile ad vaporem et nives vel glaciem abiret. Aqua per omnes terrae plagas et totam atmosphaeram distribuenda erat, ut ubique essent pluviae, fontes, fluvii, ne ullibi aut plantis aut brutis aut homini aqua deesset.

282. Figura continentium sapienter formanda erat. Curandum erat, ut maria polaria et tropica liberum haberent commercium ad caloris temperamentum; ideo continentes a septentrionibus ad meridiem extendi debebant, non ab oriente ad occidentem. Maria fieri debebant mediterranea et sinuum ramosa varietas, ut homines ad navigationem allicerentur et facile inter se commearent. Mutua enim conversatio et multa peregrinatio ad sapientiam primitus genus humanum erudivit. Hominis etiam est ex regionibus maxime dissitis conquirere, quae ad vitam et culturam utcumque desiderantur; hominis est imperare universae terrae. Natura igitur vias marium sternere hominibus debuit.

283. In ipsis terris formanda erat alpium, montium, collium, faucium, vallium, planitierum, fontium, rivorum, fluviorum, stagnorum, lacuum, insularum varietas magnificentissima, ut ex his species organismorum pro diversitate locorum diversae in immensum distinguerentur et ex omnibus mens hominis aleretur et ad Dei gloriam excitaretur. Neque tamen ita elevandi erant montes, ut hominum commeatus interciperentur; et ubique terrarum fluviorum providendae erant viae ad hominum peregrinationes necessariae.

284. Iam meditare huius terrae universam plasmationem: rupium et in mole immensitates, praecipitia, figuras et in minutissimis pulcherrimam structuram; lapidum species et pretia; aquarum vel salsarum vel dulcium eorumque, quae in eis vivunt et fiunt, varietatem; pluvias, nives, grandines, rores, pruinas, tempestates, tonitrua: meditare universum orbem et, quae continentur in eo, et vide, quanta arte omnia sint fabricata.

285. Considera rationes organismorum. 1. Magna certe universi perfectio in eo cernitur, quia ad miracula rerum anorganicarum organismorum vita et ad plantarum vegetationem brutorum sensus et ad haec omnia hominis intellectio et libertas accedit. Et hic quidem naturae opulentia admiranda est. Neque enim unam voluit esse vitae speciem, sed plantarum et brutorum stupendam formavit varietatem. Neque in tanta varietate unitas desideratur. Sed systematice a viventibus imperfectissimis per omnes gradus ascenditur ad perfectissima. Inspice librum historiae naturalis. Illud botanicae et zoologiae mirabile systema nonne optimum prae se fert ordinem in rerum natura descriptum? — Neque haec viventium scala mere idealis est; vim physicam habet eximiam. Nam imperfectiora perfectioribus serviunt. Ab algis plaga terrae sterilis habitari incipit. Ipsae terram praeparant, ut paulatim idonea fiat ad muscos nutriendos; succedunt filices et denique phanerogamium pulchritudo. Et iterum plantis animalium regnum omnino nititur, quum animalia non nutriantur nisi vel plantis vel aliis animalibus. Etiam in respiratione animalia a plantis pendent, quum plantae chlorophyllosae impediant, quominus dioxydum carbonicum nimis in athmosphaera crescat. Harum enim plantarum potissima respiratio in eo est, ut dioxydum trahant et loco eius oxygenium animalibus ad vitam necessariam reddant. En quam iusto vinculo omnia copulentur et inferiora in ministeria deputentur superiorum!

Deinde divitiae naturae cognoscuntur in immenso numero individuorum ad eandem speciem pertinentium. Et haec individuorum multitudo alia est secundum simultaneam exsistentiam: id quod maxime in inferioribus organismis videmus, quorum sunt billiones et billiones (quod enim magnitudini deest, supplet numerus); tamen etiam perfectissimorum organismorum, velut hominum, ingens simul vivit numerus. Alia individuorum multiplicatio fit per generationum successionem. Nimirum ut nova semper miracula fierent, brevem natura voluit esse individuorum vitam et species

perennari individuorum successione indefinita. Quanta naturae opulentia et varietas!

Recole etiam singulorum organismorum perfectiones: organa pro singulis viventium speciebus et adiunctis et ad diversas functiones aptissime fabricata, cibi susceptionem et assimilationem, sucorum per organismum motus aptissimos, respirationem, propagationis per tot generationum successionem numquam exhaustam fecunditatem, colorum formarumque amoenitatem, brutorum voces et stimulos et sensus, sensuum in multis brutis perfectionem mirandam organorumque sensoriorum in diversis brutorum speciebus aptissime diversificatam constructionem.

His generaliter notatis iam conemur aliquantulum descendere ad particularia.

286. 2. In *organoplasticis* quanta miracula! Ab una cellula omnis embryo incipit. Quae cellula totum iam organismum virtute praecontinet. Quanta igitur cura huius cellulae partes etiam minimae dispositae atque constructae esse debent? Etiam evolutio huius cellulae ad organismum perfectum aptissime et pulcherrime fit.

In organismo adulto summa omnium organorum ad suos usus invenitur aptitudo. Non opus est, ut de hoc pluribus disseramus. Deberemus ad omnia prorsus omnium organismorum membra membrorumque singulas partes et cellulas provocare. Omnium enim convenientissima invenitur constructio. Lege librum quemvis de organis organorumque structura docentem, quamvis conscriptus sit ab auctore infidelissimo et atheo. Etiam hi sapientiam in his formationibus elucentem admirantur; omnis enim spiritus glorificat Deum. Lege igitur hos libros, lege totos, lege quam plurimos. Singulae paginae sapientiam conditoris praedicant. — Unum ex millionibus aliquantisper tangamus. Homo inter omnia animantia forma excellit in altum erecta. Decuit enim in homine oculum et frontem i. e. mentem eminere; oportuit hominem coelos respicere coelorumque auctorem. Debuit etiam homo erigi, ut manuum haberet usum expeditum. Homini enim, sicut vocem, ita manum dedit natura. Ceteris animantibus natura dedit ungues vel cornua vel dentes vel alas vel alia organa ad defensionem aut ad particulares eorum operationes utilia. Homini loco omnium dedit manum ad omnia mobilem, sicut mens hominis ad omnia cognoscenda et amanda creatur. Manus imprimis ordinatur ad res etiam graves amplectendas et tenendas; qua in re pollicis robur et ad reliquos

digitos oppositio summi momenti est; digitorum separatio et flexilitas multiplex efficit, ut manus rebus cuiuscumque figurae tenendis optime applicetur; digitorum longitudo diversificata ad res globosas capiendas iuvat. Manus etiam ad res comprimendas valida est, praesertim si digitis quasi textis manus coniunguntur. Manus in pugnum tamquam in malleum conglobatae arma sunt fortia. Porro manus in varios usus formari potest per modum ligonis, palae, cochlearis, forcipis. Ad haec omnia manus instructa est tum summa mobilitate, flexilitate, firmitate, tum motibus, quos vocant, reflexis. Manus enim omnes operationes suas perfectissime exercet sive ad aequilibrium corporis servandum sive ad rem captandam sive ad percutiendum sive ad retinendum; et haec omnia manus ad voluntatis imperium promptissime praestat, quin de singulis digitorum positionibus reflectamus, sed ad haec manus quasi instinctu proprio regitur. Recte igitur manum Anaxagoras praedicabat „organum organorum“ i. e. instrumentum instrumentorum. Reliqua enim instrumenta et machinae a manu primo fabricantur et a manu diriguntur. Manus igitur tandem aliquando est, quae omnia facit, quae ab hominibus fiunt. Per manum homo subiugavit orbem terrarum et omnes vires elementares. Sunt tamen et alia in manu mirabilia. Ipsa est sensorium tactus praecipuum; ipsa gestibus oratorem iuvat et surdorum est lingua; ipsa primitus hominem ad calculandum instruxit, ut etiam hodie systema numerorum decadicum a digitorum denario repetatur; ipsa calamum agit philosophi vel poetae, penicillum pictoris, caelum sculpentis, martellum architecti. Brevi manus tam perfecta est, ut non possimus aliquid excogitare, quod ad maiorem eius perfectionem conducat. Qua in re recte Tullius: „Quam molestum est uno digito plus habere? Quid ita? Quia nec ad speciem nec ad usum alium quinque desiderant.“ [1]

Inter organoplasticas admiranda etiam est vis, qua organismus morbis resistit eosque sanat, qua vulneribus medetur, immo, ut in multis observamus, integra organa amissa restituit.

287. 3. *Motus* membrorum alii sunt *imperati,* alii mere *physiologici,* prout a cognitione imperantur vel in organismis naturaliter fiunt. Motus imperati sunt vel *liberi,* qui ab hominis electione

---

[1] De nat. deor. lib. 1. c. 35. Alii per textus corruptionem legunt: „quia nec speciem nec usum alium quinque desiderant“.

intellectu praelucente fiunt, vel *spontanei,* qui in brutis vel homine ex sola cognitione sensitiva fiunt. Motus mere physiologici sunt *automatici,* si procedunt ex irritatione interna, quae a motorio centrali fit, velut respiratio, pulsatio cordis; sunt *reflexi,* si procedunt ex irritatione externa, velut tussis, sternutatio, risus improvisus. Eiusmodi motus physiologici etiam in plantis inveniuntur. De motibus liberis non est, cur dicamus. Nam profecto ordo invenitur in iis, quum ab homine fiant ex intentione finis. Et hic ordo auctori naturae debetur. Natura enim hominem instruxit ad fines obtinendos, quum ei intellectionem finis et mediorum cum inclinatione ad beatitudinem et bonum inderet. De motibus instinctivis vel de instinctu statim dicemus. Restat igitur, ut ordinem, qui in motibus physiologicis est, paucis tangamus. Quo iure proxime considerari possunt motus automatici oesophagi, stomachi, intestinorum, cordis systole et diastole alternantes, respiratio. Quae singula quam sint organismo conservando proportionata et necessaria, quam apte in se ipsis disposita et composita, nemo ignorat; simul quoque omnia perfectissime conspirant, ut oesophagus nutrimenta ad stomachum deducat, stomachus digerat, circulatio sanguinis ex cordis pulsatione resultans per organismum distribuat, respiratio restauret, purget, calefaciat. Deinde neque motus reflexi finalitate carent. Si ranae capite truncatae in cute irritatio fit, pedem movet eo modo, qui irritationi amovendae aptus est. Si irritatio augetur, pes coniugatus auxiliatur. Si nimia est irritatio, rana truncata saltu aufugit. Hi motus sunt reflexi, quia sine capite i. e. sine cognitione fiunt. Vides tamen, quam sapienter reflexus irritationi respondeat. Denique in omnibus motibus imperatis innumeri motus reflexi concurrunt. Velut, si loquimur, non de singulis linguae, dentium, labiorum et reliquorum organorum conformatione curamus, sed haec omnia reflexe fiunt, quasi voluntas generale det mandatum non curans exsecutionis minima, sed ea nervorum centro committens. Similiter in ambulando, captando, videndo, tangendo et generatim in omnibus exsecutionis particulae non cadunt sub voluntate nostra; sed haec omnia sine cognitione fiunt: fiunt autem quam convenientissime; immo nimia reflexio conscientiae saepissime efficit, ut motus minus bene procedant; velut balbus magis haeret, quo magis deliberat. — Ceterum motus physiologici omnino numero carent; neque tamen diutius immorari opus est, quum res sit notissima et omnes libri physiologici integri testimonium praestent.

288. 4. *Instinctus,* quem hodie appellamus, nihil aliud est quam *vis aestimativa* scholasticorum, qua brutum utilia et noxia cognoscit. Tamen aestimativa vi nominis indicat ipsam cognitionem; nomen autem instinctus indicat bruta ad cognitionem devenire instigatione magis subiectiva quam rerum evidentia quadam obiectiva[1]. — Deinde instinctus pressius sumitur pro quadam quasi virtute vel prudentia potentiae aestimativae, qua haec facultas in certis obiectis bene versatur. Sic in eodem bruto multi sunt instinctus pro diversitate obiectorum, circa quae aestimatio fit, vel etiam pro diversitate stimulorum, quibus vis aestimativa praesidet.

Iam in his instinctibus summa invenitur finalitas. Primo enim hoc ipsum, quod brutis data est cognitio et aestimatio, certe summae utilitatis est ad vitam eorum sustentandam et speciem propagandam. Deinde nullum dubium esse potest, quin in iis, quae ab appetitu sensitivo fiunt, ratio ordinis inveniatur, quum cognitioni finis qualiquali respondeant. Denique cognitio et aestimatio brutis concessa faciunt, ut eadem organa et eidem motus plurimis finibus serviant et secundum eos modificentur, quum sine cognitione uniformitas quaedam functionum habeatur.

289. Iam, si placet, singulos instinctus discurre. Qui pro diversitate stimulorum distingui possunt: nutritivus, defensivus, coniugalis, parentalis, socialis. Iam considera bruta, quanta arte nutrimenta quaerant, venentur, sumant; quam ingeniose vel inimicos terreant, lateant, debellent vel amicos adulatione quaerant vel munimenta aedificent vel vulnera curent; quam mirabiliter omnia in coitu sexuum ita serventur, ut athei ex his vel negato Deo, mundi ordinem explicare praesumant; quam sapienter partui provideant nido, incubatione, nutrimento, defensione, cura quacumque; quam unanimiter apium, formicarum, fibrorum gentes ad bonum commune conspirent et magna opera eaque artificiosissima perpetrent. Recordare etiam illorum, quae in multis libris de quorundam brutorum arte stupenda inveniri possunt.

---

[1] Posset quis putare instinctus non differre a stimulis, qui sunt dispositiones appetitus ad certa obiecta sensibus exhibita inclinantes. Nos tamen maluimus instinctum ponere in cognitione quam in appetitu. Nam si instinctum agni lupum fugientis miramur, non miramur, ni fallor, aversionem quandam naturalem, quam agnus contra lupum habet, sed miramur agni prudentiam quandam, quae in lupo inimicum videt. Cf. Wasmann, Trichterwickler, eine Studie über den Thierinstinct (Münster 1884), Kap. 7; Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen (Münster 1891), Abschn. 3. Kap. 1.

290. 5. Mirabilem mundi ordinem etiam ea probant, quae recentissime speciali cura investigatur *symbiosis* organismorum, quae in eo est, ut duo organismi ad communem utilitatem simul vivant. Symbiosis igitur differt a *parasitismo,* qui est ad solius parasiti utilitatem. Symbiosis celebratissima est lichenum, qui sunt plantae ex algis et fungis ita compositae, ut fungi nutrimenta recipiant, algae vero chlorophyllosae ex nutrimentis materiam organicam digerant. Certe haec est sapientissima combinatio. Deinde formicae symbiosi excellunt. In myrmicetis enim saepe inveniuntur coleoptera, quae a formicis tamquam hospites nutriuntur et vicissim dominis suis dulciaria quaedam ex glandulis corporis esudantia lingenda praebent [1]. Aliae formicae sunt, quae in certis arboribus ita resident, ut et ipsae ab arbore vivant et arbor ab ipsis contra infestationes insectorum nocivorum necessariam accipiat defensionem. Quo in genere id mirum accidit, quod arbor ad formicas recipiendas format domos vel alio modo adventui formicarum favet [2]. Nonne haec omnia summam quandam in rebus providentiam indicant?

291. Considera totam rerum universitatem simul. Quanta perfectio in hominis intellectu et libertate, in brutorum sensibus et instinctibus, in organismorum constitutione, in terrae temperamento, in siderum collocatione, in virium physicarum et chimicarum dispositione! Quocumque oculos convertis, stupendam invenis perfectionem, pulchritudinem, ordinem. Inspice minimam cellulam; quantum miraculum! Ordo est in minimis mundi, quo nec oculus nec microscopium penetrat; est in maximis, quae nullo telescopio metiuntur; descende in profundissima maris, invenies vestigia sapientiae ubique regnantis; transi ad secretissima silvarum primigeniarum, ubi nullus umquam pes hominum stetit: videbis etiam ibi, quamvis fuerint hominibus incognita, vitam, ordinem, pulchritudinem et nunc esse et a saeculo fuisse. Quid mirabilius rerum mundanarum complicatione, quando ingentissimum numerum partium ad unum aedificium constituendum harmonice conspirare videmus? Quid excellentius huius mundi unitate, quum rationes mechanicae, physicae, chimicae, physiologicae, psycho-

---

[1] Cf. Wasmann, Beiträge zur Lebensw. der Gattungen Atemeles und Lomechusa (Haag 1888); Vergleichende Studien über Ameisengäste und Thermiteng. (Haag 1890).

[2] Cf. Schimper, Die Wechselbeziehungen zwischen Pflanzen und Ameisen im tropischen Amerika (Jena 1888).

logicae perfecte ad invicem proportionentur et superiora inferioribus nitantur: psychologica physiologicis, haec chimicis et physicis, haec mechanicis.

292. Iam dicta omnia in summam redigamus brevissimam.

1. Res terrenae *unum ordinem* efficiunt. Omnia enim conspirant ad varietatem magnificam, ad organismorum gradus sustentandos, ad hominis utilitatem, delectationem, eruditionem. — Immo universus mundus ad unum ordinem concurrit. A sole enim bonum terrae maxime pendet. Etiam reliqua corpora cosmica, quominus terrae noceant, prohibentur, mirabilibus reguntur legibus, stabilem efficiunt ordinem eumque pulcherrimum. Tamen ordo, qui in astris est, cognitioni nostrae minus obvius est.

2. Ordo terrester, de quo solo, quia notissimus est, loqui placet, est *complicatissimus.* Nempe ad eum constituendum suo loco et suo modo concurrunt innumerae res eaeque genere, specie, individualitate diversissimae et numerosissimae. Hae vero res innumerae constituunt singulae iterum ordinem complicatissimum; cogita ex. gr. de complicatione unius organismi.

3. Ordo terrester est *sublimissimus.* Nempe scientiae plurimae et hominum doctissimorum ingenia omnem operam in eo intelligendo ponunt. Mirabilia sunt, quae invenerunt et tradunt. Tamen, quo scientia magis proficit, eo magis intelligimus longe plura ignorari; immo ea, quae scimus, quamvis sint stupenda, nil esse in comparatione eorum, quae nos latent.

4. Ordo terrester est *constantissimus.* Tanto enim saeculorum cursu iam perseverat in summa rerum omnium volubilitate et caducitate. Iam, quum ordo vel pro uno instanti complicatissimus sit, quot vires, quot actiones conspirantes tanto tempore factae sunt? Et hae vires omnes, quamvis sub diversissimis agerent locorum et dispositionum adiunctis, ab ordine non deviarunt. Semper etiam cohibitae sunt vires destructivae, ne omnia ad chaos reverterentur.

ARTICULUS IV.

ORDO MUNDANUS NON POTEST ESSE NISI A CAUSA INTELLIGENTI.

293. 1. Iure *ad spontaneam quandam evidentiam* provocare possumus. Nam qui sine praeiudicio mundum mundique ordinem considerat, non potest non putare haec omnia a summo intellectu intenta et facta esse. Ad quod illustrandum multi ex textibus

art. 1. allatis egregie inserviunt. — Neque tamen dicimus hanc rem esse immediate evidentem per modum primorum principiorum, quae sine ullo discursu ex se ipsis tantam veritatis lucem habent, ut vera esse non possint non perspici. Sed iudicium, qua ex mundi magnificentia Deum esse iudicamus, discursum quendam supponit, qui tamen adeo facile procedit, ut vix advertamus. Ideo hanc evidentiam spontaneam, quae per se est veritatis argumentum sufficiens, accuratius inspiciamus discursumque latentem ad conscientiam revocemus. Generatim enim scientiae est eiusmodi iudicia spontanea evolvere, ut clarius intelligantur, plenius confirmentur, contra obiectiones defendantur.

294. 2. Profecto ii, qui ordinem mundi causae intelligenti tribuunt, *sententiam omnino probabilem* sequuntur. Nam optima analogia nituntur. Experientia enim universa docet sine consilio et intentione finalitatem et ordinem complicatum numquam introduci, et perfectionem ordinationis perfectioni intelligentiae causantis proportionari. Itaque quum mundi ordinem illustrissimum summae vindicamus intelligentiae, prudentissime agimus.

295. 3. Immo *contraria sententia non est viro scientifico digna.* Sanae enim scientiae est non ad quaslibet causas forsan imaginabiles recurrere, sed eas assumere, quae sunt maxime obviae et iugi experientia notae. Certe homo scientificus siderum evolutiones non tribuit viribus ignotis et fictis, sed attractioni, quae etiam res terrenas gubernat et quam cotidie in corporum casibus experimur. Itaque contra scientiae naturam et methodum peccat, qui mundi ordinem causae notissimae et aptissimae, quae est intelligentia, non tribuit, sed ad casum provocat, qui nil explicat et ignoratiae confessio est, vel vires nescio quas mysticas fingit, velut nisum materiae formativum.

Profecto scientiae est rerum causas investigare. Sed qui ordinem casui tribuit, causam non inquirit, sed negat; scientiam non aedificat, sed destruit; scientiam, inquam, destruit circa rem celeberrimam et summam, qui est ordo universum mundum manifestissime continens et regens. Quod optime sensit Aristoteles (Metaph. l. 1. c. 3) dicens: „Neque tantam rem casui adscribere probe se habet.“

296. 4. *Contraria sententia est plane improbabilis;* nostra igitur est probabilissima. Adversarii enim dicunt mundi ordinem fortuna quadam natum esse. Atomi perpetuo motu agitantur et miscentur; ideo necessarium est eas per decursum temporum variissimas

formare combinationes. Ita factum est, ut tandem ad praesentem ordinem corruerent eumque iam tot saeculis servarent. — At enim haec improbabilissime fabulantur. Unusquisque videt atomos pro sua natura infinities facilius dissipari per spatia immensa vel ad acervum collabi sat uniformem, quam adeo mirabiliter et varie suspendi et ordinari per sidera et terram et organismos. Quid enim destructione organismi facilius fit? Velut hominem sclopetum vel gladius occidit. Quae autem naturalis vis hominem occisum ad vitam revocabit? Nonne ex uno exemplo vides vires mechanicas sibi relictas occidere magis et destruere, quam vivificare et exstruere?

Deinde nemo negabit improbabilissimum esse per nescio quam revolutionem elementorum subito ex primis elementis hominem formari. Neque tamen hoc minus probabile est quam evolutione successiva ex primis elementis hominem fieri. Aeque enim probabile vel improbabile est, eandem tesseram duobus iactibus successivis 5 puncta ostendere, quam duas tesseras simul iactas utramque 5 puncta exhibere. Eadem ratione aeque improbabile est hominem successiva perfectionum accumulatione evolvi, quam omnes perfectiones simul ad hominem convenire; verum probabilissime initia hominis, si ex elementis fieri possent, postea casibus adversis exstinguerentur, non evolverentur.

Porro quis umquam ex gazo frigescenti expertus est systema corporum solari simile ortum vel etiam organismos natos esse? Semper ex gazo liquor uniformis resultat. Nonne signum est ex statu mundi primaevo, quem gazeum fuisse adversarius dicit, hanc rerum dispositionem non potuisse evolvi nisi, ut minimum dicam, casu improbabilissimo?

Denique quis credet fieri posse, ut ex cinere avis vel cuiusvis bruti vel plantae elementorum motu mechanico pristina avis et brutum et planta reviviscant? Atqui facilius ex cinere resurget avis aut bellissimus papilio, quam ex gazo primaevo haec mundi et organismorum varietas mechanice explicatur[1].

297. Confirmatur modo iudicandi, quem omnes homines, etiam adversarii, in similibus rebus sequuntur: Laplace planetarum motus secundum directionem solis rotantis et paene in plano aequatoris solaris fieri videns non dubitavit, quin haec motuum conformitas non sit a casu, sed derivanda sit ab una causa

---

[1] Cf. ea, quae postea de theoria Kantio-Laplacica dicemus.

motuum; et sic invenit celeberrimum illud systema cosmicum. Nos igitur num dubitabimus, quin mirabilis mundi unitas et teleologia in una causa fundetur?

298. Illustratur alio modo: Partes oculi et partium collocatio in ea proprietate conveniunt, ut animal visionis capax reddant. Quia hae partes tales sunt et ita collocantur, animal videt. Si aliquid ex his aliter esset, animal aut non videret aut minus bene. Numerus casuum, quibus elementa oculi inepte componi possunt, infinite maior est quam numerus casuum visioni faventium; hoc unum in omni scientia et praesertim apud physicos satis esse debet, ut casus fortuitus eliminetur. Communi igitur causa elementa oculi copulata sunt; et quum omnium elementorum proprium sit, ut ad visionem iuvent, inter causam copulantem et visionem nexus esse debet, quo ipsa visio oculi structuram regat. Sed quia visio in ordine reali oculum sequitur, non praecedit: visio per modum finis, non per modum causae efficientis ad oculum formandum concurrit. — Et quae de oculo diximus, repeti possunt de omnibus naturae artificiis [1].

299. Obicies. Infinito tempore et infinite multis locis spatii infinite multae atomi moventur et miscentur. Quid mirum, si aliquae atomi alicubi aliquando ordinem satis complicatum formant?

Resp. a) Neque tempus neque spatium actuale neque numerus atomorum infinita esse possunt, quia numerus et magnitudo infinita repugnant. Quin rationibus etiam physicis ostendi potest processum mundanum saltem tempore non esse infinitum, sed aliquando coepisse. Qua de re lege argumentum entropologicum.

b) Etiam transmissis tempore et spatio et numero infinitis longe probabilius manet materiam ubique et semper vel dissipari vel in acervum sat uniformem collabi potius quam ordinatim disponi. — Immo tempus infinitum nil prorsus iuvat adversarios, quum leges mechanicae necessario agant; itaque nisi semper ordo fuit actu vel praedispositione, numquam oriri potuit.

c) Obiectio coniecturis utitur vanis et omni fundamento positivo carentibus, quibus nemo prudens ulla ratione movetur. Supponit enim praeter nostrum mundum bene temperatum infinite multos esse et fuisse, qui ordine carent. Quod quam temere dicatur, non est, cur explicemus.

300. 5. *Sententia ordinem mundi casui adscribens falsa est.* Sunt enim quidam effectus ac quidam motus ita ordinati, ut manifeste ostendant primam causam ipsorum esse intellectum et absolute

---

[1] Calculum probabilium argumento teleologico adoptavit GUTBERLET in folio periodico: Natur und Offenbarung (1871) S. 313; cf. Idem, Theodicee (1890) p. 29.

repugnet rationem ordinis sufficientem praeter intellectum inveniri. Ex. gr. si quis legat poemata Vergilii aut Homeri et, admirans eorum pulchritudinem, quaerat, quomodo exstiterint, statim evidenter concludit composita fuisse et ordinata ab aliquo habente intellectum et, nisi fatuus sit aut ebrius, ne leviter quidem suspicabitur talia poemata exstitisse a se ipsis sine ulla causa vel composita esse casualiter ex characteribus temere concurrentibus et a vento delatis, vel esse conscripta a bestia irrationali vel trunco vel lapide insensato; similiter si quis videat horologium pulcherrimum, audiat suavissimam musicam, contempletur exercitum ordinatissime instructum ac pugnantem, indubitanter affirmat aliquem intellectum composuisse horologium, ordinasse musicam, instruxisse exercitum. Atqui singula entia visibilia et a fortiori tota machina mundi visibilis ordinatur et movetur ordine pulchriori, quam sit in quocumque poemate, horologio, musica, exercitu. Ergo est ita manifestum primam causam entium, mundi, totius ordinis ac primum movens esse intellectum, ut nemo non fatuus aut ebrius, dum perpendit ordinem mundi, de hoc possit dubitare. — Sane si quis videat picturam, quae ad vivum exprimit leonem, statim opus artificis habentis intellectum agnoscit; sed ipse leo vivus est opus pictura multo mirabilius. Iterum si poema Vergilii est ab intellectu, multo magis Vergilius ipse habens intellectum et ingenium ad tale poema componendum opus fuit intellectus; neque profecto opus fuit intellectus humani, quia a parentibus non generamur vi intellectus et ex idea operis praeconcepta; ideo mater Machabaeorum illa fortissima sapientissime philosophata est dicens: „Nescio, qualiter in utero meo apparuistis. Neque enim ego spiritum et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi; sed enim mundi creator, qui formavit hominis nativitatem.“ [1] Denique constructio et ordinatio mundi cum singulis partibus innumeris arctissimo inter se foedere colligatis et ad unum finem conspirantibus, constructione solius leonis aut solius hominis mirabilior est; ergo multo magis intellectum causantem reclamat. Idcirco Aristoteles Anaxagoram, qui contra alios philosophos dixit causam mundi esse intellectum, velut sobrium inter ebrios locutum esse asserit [2].

---

[1] 2 Mach. 7, 22.

[2] Metaph. l. 1. c. 3. 984 b 15. Cf. Maurus, Quaest. philosoph. l. 4. quaest. physico-metaphys. q. 10.

ARTICULUS V.

INTELLECTUS ORDINIS MUNDANI EFFECTIVUS EST DEUS.

301. In conclusione argumenti teleologici dicitur exsistere intellectum quendam summum, qui res mundanas disposuerit. Videri potest id ad propositum non satis esse; sed ostendi debere illum intellectum non solum ordinasse mundum, verum etiam creasse. Nam ex conceptu ordinatoris natura Dei, tamquam entis a se, non satis colligitur; sed ex conceptu creatoris. Ad hoc dubium ex ordine noto:

I. Argumenta metaphysica luculenter ostenderunt exsistere ens a se, cuius proprietates et attributa postea declaraturi sumus. Argumenta physica imprimis id spectant, ut, qui disquisitiones metaphysicas ob earum indolem universalem et abstractam minus capere valent, quaedam habeant intellectu facillima et sensibus proxima, quibus ad aliqualem Dei scientiam perducantur. Quae initialis scientia si mentibus eorum fideliter haeserit, facillime ad perfectiorem Dei intellectum pervenient. Fateantur igitur athei nostri nos hoc saltem effecisse, ut summa quaedam sapientia exsistat, quae et intellectu et potentia adeo excellit, ut ingentes universi moles superarit et stupendam ex iis formaverit pulchritudinem. Quod testimonium si ea, qua par est, sinceritate ubique et semper publice et privatim posuerint, sine dubio de omni atheismo et materialismo mox conclamatum erit. Cessent vero argumenta nostra calumniari, quasi sint sine omni prorsus efficacia. — Is igitur est specialis fructus argumenti teleologici, ut constet mundum non casu et temere, sed intellectu et consilio esse ordinatum. Huic uni puncto sequentibus articulis, quando obiectiones solvimus, insistimus; hoc praecise est, quod athei nostri negant; hoc unum si effecimus, reliqua, quibus natura Dei accuratius describitur, nullam *practice* difficultatem habent, quia nemo, cui persuasum est mentem huic mundo praesidere, Deum esse negabit.

302. II. Sapientia, quae res huius mundi ordinavit, est omnino magna et excellentissima. Nimirum 1. quanta illius intellectus in omni re mathematica scientia? Ad pontem omnino longum construendum quanta arithmeticae, geometriae, mechanicae cognitio in architecto humano requiritur? Qui tamen longe facilius fabricatur, quam cellula minima. Quantae igitur scientiae mathematicae erat universi mundi ordinem per tot saecula imperturbate duraturum disponere? Quis non mirabitur summum illum mathematicum,

perfectissimam illam scientiam? Praeterea architectus mundi peritissimus erat in chimia, physica, biologia, omnibus scientiis.

2. Architectus mundi omnes atomos omnesque earum per omnia saecula situs et motus simul mente comprehendere debuit, quia ad ordinem stabiliendum omnia omnibus comparanda et commensuranda erant. Quis non miretur *tantam mentis capacitatem?*

3. Haec omnia architectus scivit sine experientia, sine longo consilio, sine diuturna alicuius magistri informatione. Quis non venerabitur hanc *eximiam sagacitatem?* [1]

303. 4. Quin nemo haesitabit dicere intellectum, qui sine ulla difficultate tam multa capit et tam subtilia scrutatur, eadem facilitate mundum potuisse construere maiorem, complicatiorem, perfectius ordinatum? Quin iusta est praesumptio intellectum hunc esse omniscium. Nulla enim ratio affertur, cur ulla ab eo, qui tam multa novit, scientia excludatur. — Intellectus autem omniscius, quum sit infinitus, non potest esse nisi in ente, quod est infinitum et a se.

304. III. Sapientia illa summa mundum gubernare et disponere non potuit, nisi eiusdem fuit creatrix. Nam

1. sapientiae gubernium non cernitur tantum in accidentibus rerum, velut in motus exsistentia, celeritate, directione et in corporum situ et aliis huiusmodi, verum etiam in ipsis elementorum essentiis. Mundi enim perfectio maxime ab eo pendet, ut tot sint elementa, ut hanc habeant naturam, ut haec sit eorum quantitas. Quid enim mundus esset sine oxygenio et sine certis illis oxygenii proprietatibus et sine tanta oxygenii copia? A sapientia igitur mundi gubernatrice oxygenium et reliqua elementa et exsistentiam et naturam et copiam habent; haec autem accipere non poterant nisi creatione.

2. Materia, nisi ab intellectu creata fuit, ab eo ordinari non potuit. Nam materia non creata esset ens a se. Hoc autem immutabile est et ab alieno influxu independens. Cf. etiam n. 22.

ARTICULUS VI.

OBIECTIONES CONTRA MAIOREM ARGUMENTI TELEOLOGICI.

305. I. Dr. Freder. Schultze sic argumentatur:

1. Mundus experientiae nostrae subiectus pars universi est infinite parva; de reliquo mundo nil scimus omnino. Quae igitur logica per-

[1] Mundi ordinatorem non variis experimentis scientiam suam augere omnes ultro concedent. Certe nullibi naturae observamus talia experimenta ab eo fieri.

mittit, ut ex particulari ad universale, ex parte minima ad totum immensum concludas dicens mundum esse teleologicum?

2. Ut de teleologia constaret, mundi finem novisse deberemus. Nemo enim de proportione ad finem iudicat nisi ipso fine cognito. Quis autem mortalium praesumat finem se cognovisse mundi? Quippe cognoscere deberet rerum universitatem secundum omnes particulas ab aeterno in aeternum. — Neque finem huius, quam experimur, partis mundi novimus, tum quia hanc partem non perfecte comprehendimus, tum quia pars ex toto, quod plane ignoramus, iudicanda est.

3. Si finem mundi invenissemus, nil iuvaret. Deberemus enim scire, num mundus secundum partes minimas omnes huic fini responderet, idque per omnia saecula. Hoc autem de parte mundi, quam experimur, non constat et multo minus de reliquo mundo [1].

---

[1] En ipsa verba auctoris: „Angenommen erstens, die Erfahrung zeigte uns in unserer Erfahrungswelt auch sehr viel Zweckmässiges, ja nur Zweckmässiges, so würden wir daraus doch noch nicht das Recht zu dem Urtheil: ‚Die Welt, d. h. das gesammte All ist zweckmässig', ableiten können. Die unserer Kenntniss zugängliche Welt, unsere Erfahrungswelt ist nur ein verschwindend kleines Stück des ungeheuren Weltalls. Den unvergleichlich grössern und grössten Theil des Alls kennen wir gar nicht. Keine Logik der Welt erlaubt einen strikten Schluss von dem Theil auf das Ganze. Wir sehen sozusagen nur in e i n e Schlucht des unendlichen Weltgebirges hinein — wie dürften wir nach der Gesteinsart dieser e i n e n Schlucht die Beschaffenheit des ganzen Gebirges beurtheilen wollen?" „Aber um zweitens die Welt als zweckmässig oder zweckentsprechend beurtheilen zu können, müssten wir doch vor allem den Zweck der Welt, dem sie gemäss sein, dem sie entsprechen sollte, kennen. Welcher Mensch dürfte sich anmassen zu behaupten, er kenne den Zweck der Welt? Jede derartige Behauptung — und es werden ja deren mit tönendem Munde ausgesprochen — ist natürlich ein dogmatisches Phantasiegebilde; denn den Zweck des Alls könnte nur der kennen, der das All in allen seinen Theilen von Ewigkeit zu Ewigkeit mit vollster Klarheit durchschaute. Wie bodenlos nichtig aber verhält sich dieser Forderung gegenüber das Stückwerkwissen der Menschheit? Von einem Zweck des Alls können wir also nie etwas wissen, aber ebensowenig von einem Zweck des uns zugänglichen Theiles des Alls, unserer Erfahrungswelt; denn um diese als wirklich zweckmässig beurtheilen zu können, müssten wir ebenfalls erst wissen, was denn der Zweck sei, in Hinsicht auf den wir sie als ihm entsprechend beurtheilen dürften; dazu müsste aber jeder Schleier über die Räthsel dieser Erfahrungswelt gelichtet sein, was ja nur dann völlig möglich wäre (da sich der Theil vollkommen ja nur aus dem Ganzen, in dessen Zusammenhang er steht, erklären lässt), wenn wir das ganze All in vollster Klarheit erkännten." „Aber kännten wir den Zweck auch, so würde uns das doch drittens wenig helfen. Denn ob die Welt nun auch wirklich in allen ihren kleinsten Theilen diesem Zweck völlig angemessen eingerichtet wäre und für alle Zeit sich in dieser Einrichtung erhielte, das wären zwei Fragen, die ewig offen blieben, da wir ja niemals das All in allen seinen Theilen kennen und erkennen können" (In libello periodico: Kosmos II, 301).

306. *Resp. ad 1.* 1. Mundus non est infinitus, quia magnitudo infinita repugnat.

2. Ex uno horologio concludo exstitisse fabrum intellectu praeditum. Ita ex uno organismo concludo esse organismi architectum sapientissimum. Neque necesse est, ut totius mundi teleologiam comprehendam, si ad mentem divinam concludendum est; satis est, ut in uno vel multis teleologia deprehendatur; invenitur tamen ordo ad finem in rebus innumeris, isque tam stupendus, ut oculis quasi cernatur et digitis palpetur.

3. Reliquus mundus, qui sub observatione nostra minus cadit, etiam teleologiam quandam prae se fert, tum quia apte se habet ad terram nostram, tum quia ubique leges mechanicae, physicae, chimicae regnant, quas pulchritudine et teleologia excellere supra diximus.

307. *Resp. ad 2.* 1. Non requiritur, ut finem mundi universalem et ultimum noverimus; satis est, ut aliquarum rerum fines particulares et proximos capiamus. Revera autem hos fines particulares innumeros cognoscimus. Ita in organismo omnia ad hoc aptissime conspirant, ut vivens nutriatur, crescat, propagetur, per tempus vigeat, tandem moriendo iuniori vitae det locum; in brutis sensus et stimuli et vis locomotiva ad bonum speciei animalis utilissime concurrunt; singula sensoria ad functiones suas convenientissime instructa sunt: oculus ad videndum, auris ad audiendum; recolantur omnia, quae supra de fine, ut facto, diximus. Ex hac rerum particularium ad fines suos particulares aptissima constructione ad architectum sapientissimum eorum concludimus, quin de mundo eiusque fine universali cogitare debeamus. — Imprimis autem notandum est nos ex iis, quae a. 3. diximus, scire hanc terram et systema nostrum solare summa arte ita disposita esse, ut viventibus, praesertim homini, conveniens praebeant domicilium. Quae domicilii artificiosissima praeparatio non potest esse nisi ex dispositione intellectus.

2. Ut aliquem rei finem cognoscam, non requiritur, ut omnes plane rei particulas perspiciam. Nam oculum ad videndum idoneum esse cognosco, quin omnem eius structuram investigem; similiter rusticus scit horologium esse utile ad tempus indicandum, quin mechanismum horologii scrutetur. — Ad argumentationom nostram satis est, si in rebus fines et media satis complicata inveniamus, quamvis minutissima mediorum dispositio lateat.

3. Ut de aliqua teleologia partis iudicem, non opus est novisse totum. Ita oculum scio ad videndum esse idoneum et hanc idoneitatem habere non posse nisi a sapientia ordinante, quin investigem, utrum ipsa visio organismo prosit an noceat.

4. Finem mundi universalem et ultimum non ignoramus: est enim gloria Dei et beatitudo creaturae intellectivae. Ad quem finem mundus est aptissimus. Ex mundo enim cognoscitur Dei exsistentia et perfectio, omnipotentia, sapientia, benignitas, immensitas, aeternitas, quae ad Dei

laudem et gloriam faciunt; suggerit etiam motiva fortissima et occasiones affert praeclarissimas, ut in Dei laude et servitio occupemur et sic beatitudinem finalem mereamur. — Sed de his alibi; hic aliis rerum teleologiis maxime nitimur.

308. *Resp. ad 3.* Ad argumentationem nostram satis est, si sat complicata media ad unum finem idonea conspirare intelliguntur, ut, non admisso sapiente gubernatore, non adsit ratio sufficiens. Neque solliciti esse debemus, num in minutissimis et in omnibus, quae nos latent, teleologia plene servetur. Quis de ignotis iudicabit? Nos ex iis complicationibus, quas novimus, concludimus eas non explicari nisi sapientia ordinante. Oculus a sapientia formatur; haec veritas stat, quamvis reliquus mundus confusissimus esse supponatur. Multo magis tota illa harmonia et pulchritudo, quam supra evolvimus, sapientiam operantem clamat. — Deinde, ut aliquam machinam a sapiente factam esse intelligam, requiritur et sufficit, ut ex quibusdam intelligatur certo eam alicui fini esse adaptatam; non vero ut positive cuiuslibet partis, rotulae etc. finem specialem perspiciam. Quo maior porro sapientia apparet ex iis, quae intelligis, eo imprudentius et insolentius erit non intellecta pro inutilibus ducere [1].

309. II. Fred. Alb. Lange haec obicit:

Si quis, ut leporem feriat, in magno campo milliones sclopetorum ad omnes partes exploderet, nemo id prudenter agi putaret et multo minus eminentem quandam sapientiam ex eiusmodi facto suspiceremus. Atqui scientia naturalis moderna patefecit sic praecise naturam procedere. Ad species conservandas gemmae, germina, ova, semina innumera gignuntur, ut omnia pereant exceptis paucissimis, quibus casus favet; quin in ipso ordine intellectus innumera ingenia paupertate, parentum negligentia, magistrorum inopia e. i. p. non evolvuntur, quum pauci, ceteroquin non praestantioris indolis, ad perfectionem convenientem possint pervenire. Ergo natura, si ad sapientiam examinatur, mediis utitur infimis et ineptissimis. Tota naturae teleologia non est ad analogiam consilii humani, sed inde est, quia inter innumeros casus, qui fiunt, secundum naturae dispositionem, quae de facto est, etiam quidam esse debent, qui conservationi specierum favent. Sane hodie nullum systema cosmicum admittere possumus, quod istam naturae indolem non explicat vel impugnat [2].

---

[1] De hac et similibus contra teleologiam obiectionibus cf. Pesch, Die grossen Welträthsel II, 302 sqq.

[2] En ipsa verba: „Es ist nun aber gar nicht mehr zu bezweifeln, dass die Natur in einer Weise fortschreitet, welche mit menschlicher Zweckmässigkeit keine Aehnlichkeit hat; ja, dass ihr wesentlichstes Mittel ein solches ist, welches mit dem Massstabe menschlichen Verstandes gemessen, nur dem blindesten Zufall gleichgestellt werden kann. Ueber diesen Punkt ist kein zukünftiger Beweis

310. *Resp.* 1. Scientia naturalis moderna certe multa nobis bona attulit numquam satis laudanda. Tamen multa germina perire non docuit prima, sed hoc etiam veteres sciverunt. Itaque quae Lange obicit, nova non sunt, ut non potuerint a veteribus satis examinari. Sed puto eos nullam in his deprehendisse difficultatem; et merito non deprehenderunt.

311. 2. Miramur, quod Lange ausus est dicere opera naturae casus speciem habere et minimam in iis inveniri sapientiam. Recogitemus constructionem oculi in diversis animalium speciebus, manus formationem, miracula omnia, quae supra tetigimus. Num aedificatio organismi est opus minimae sapientiae et casum sapit?

Ultro autem concedimus et vehementer inculcamus sapientiam, quae in operibus naturae relucet, non humanae sapientiae angustis limitibus coarctari. Sed incomparabiliter naturae sapientia humanam artem superat. Natura etiam opulentior est neque avara in mediis adhibendis, ut hominis imbecillitas.

312. At in germinibus natura prodiga est. — Sed quis ex iis, quae intellectus meliora facere forsan noluit, de perfectione ipsius iudicabit et non potius ex iis, quae optime fecit? Ut sit maxime prodiga natura in germinibus, nonne alia multa sunt, quae summam manifestant sapientiam? Si in horologio aliqui defectus sunt, num propterea censetur casu ortum esse?

---

mehr zu erwarten; die Thatsachen sprechen so deutlich und auf den verschiedensten Gebieten der Natur so einstimmig, dass keine Weltansicht mehr zulässig ist, welche diesen Thatsachen und ihrer nothwendigen Deutung widerspricht. — Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schiessen, Millionen Gewehrläufe auf einer grossen Heide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte; wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte; wenn er, um ein Haus zu haben, eine Stadt baute und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überliesse: so würde wohl niemand dergleichen zweckmässig nennen, und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuthen. Wer aber in den neuern Naturwissenschaften Kenntniss nehmen will von den Gesetzen der Erhaltung und Fortpflanzung der Arten, . . . der wird allenthalben eine ungeheure Vergeudung von Lebenskeimen finden . . . Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen ist die Regel; die naturgemässe Entwicklung ist ein Specialfall unter Tausenden; es ist die Ausnahme, und diese Ausnahme schafft jene Natur, deren zweckmässige Selbsterhaltung der Teleologe kurzsichtig bewundert . . . Unter den zahllosen Fällen *müssen sich* auch die günstigen finden; denn sie sind wirklich da, und alles Wirkliche ist *durch die ewigen Gesetze* des Universums hervorgerufen . . . Wir sehen deutlich, dass die Zweckmässigkeit der Natur nicht die menschliche ist, ja, dass sie auch, so weit wir die Mittel bereits erkannt haben, nicht etwa durch höhere Weisheit hergestellt wird, sondern durch Mittel, welche ihrem logischen Gehalte nach entschieden und klar die niedrigsten sind, welche wir kennen. — Gesch. d. Material. 2. Aufl. p. 246.

Nos ex iis, quorum teleologia indubia est, ad Deum concludimus. Et contra hoc nil plane efficit, qui multa obicit, quorum teleologiam ignoramus. Immo ad quaestionem, quam hic agimus, nil efficeretur, si quis, quod tamen non fit, positive ostenderet, in multis et plerisque contra teleologiam peccari: dicendum esset in illis, quae obiciuntur, architectum mundi sapientia sua uti noluisse, vel duo esse mundi principia, alterum bonum, alterum malum, vel simile quid. Nulla autem ratione umquam negari potest, mirabilia illa, quae in mundo videmus, artificia casu esse orta. Semper tenendum est nos hoc loco non quaerere, utrum Deus sit unus an plures, utrum infinite perfectus necne; quaerimus, num exstiterit ens intellectu praeditum certarum rerum mundanarum ordinator.

313. 3. Qui in amplis tescis milliones sclopetorum exploderet, ut unum occidat leporem, inepte ageret, quia pulverem pyrium et glandes, quae carissime constant, profunderet, ut vile acquirat animal, et quia tot sclopetorum usus opus est summi laboris, quum facilius uno sclopeto accurate dirigendo feram venari possit. Sed germinum multiplicatio minimo stat naturae minimique est laboris. Et summum lucrum est, ut tot ovis perditis unum generetur animal; pluris enim ad perfectionem universi est unum animal, quam tot ova, praesertim quum animal fecundum sit ad damnum novis ovis pariendis resarciendum. — Prudenter sane agit belli dux, qui contra hostes innumeras proicit glandes, quarum paucissimae vulnerant; aliter enim victoriam numquam habebit. Prudens est, qui mille sortes loteriae emit, in qua ex decem sortibus una lucratur et quidem centuplum pecuniae expositae; neque vituperandus est, quod tot sortes emat, quarum pleraeque fructu carent. Sapientissime igitur agit natura larga semina fundens satis vilia, ut pretiosum generet animal; quod si non fieret, species perirent ad summum naturae dedecus.

314. 4. Summa sapientia conditoris mundi in eo cernitur, quod materiam secundum eius naturam liberrime et confusissime legibus mechanicis agitari, volvi, misceri permittit; et tamen simul efficit, ut sol et terra vitae faveant, vitaque organica summa varietate floreat; et haec fiunt, quin Deus continenter miraculose cursum rerum mechanicarum interrumpat, ut organismis provideat. Mirabilis sane sapientia, quae materiae confusionem et violentiam cum organismorum complicatione et teneritate sociavit ad intimam unitatem et copulam, ut, quae maxime opposita et inimica esse videntur, invicem iuvent et perficiant, idque sine particulari Dei interventu. In hac autem rerum oppositarum conventione mortes multiplicari necessarium est (nisi materia naturali confusione, violentia, tumultu privatur). Sapientia vero in eo praecise est, ut his mortibus et violentiis non obstantibus vita conservetur. — Ceterum ipsae mortes et generationum illimitata fecunditas ad summam naturae varietatem et pulchritudinem faciunt. Quin ad utilitatem mundi organici sunt, quum ex aliorum morte et corruptione alia vivant, velut bruta ex plantis et

saepe etiam ex aliis brutis vel eorum ovis; innumerabilium etiam organismorum corruptio humum generat, sine qua uberior vita esse non potest.

Lange nimirum mundum melius construxisset. Summa avaritia semina et germina custodisset. Unum ovum vel duo gallina per totam vitam peperisset. Singulari cura haec ova fovisset et custodisset, ne iniquitas mundi materialis vitam conceptam praematura morte abriperet. Plantas omnes in viridariis ad id constructis reposuisset et tamquam bonus hortulanus aqua rigasset et curam adhibuisset. Unum pomum cum uno nucleo malus, unam rosam frutex in omni vita tulisset. Omne animal a viridariis exulasset, ne gemmam interficeret. Animalia in carceribus securis retinuisset et aqua, aere, luto pavisset.

315. 5. Illud autem, quod Lange addit: „Inter casus innumeros, quos processus mundanus secum fert, etiam ii, qui teleologici sunt, esse *debent*; nam *de facto* sunt et omnia, quae sunt, legibus universi aeternis producuntur“, nil aliud est quam: „Ordo esse debet et est, quia est.“ At primo gratis asseritur omnia, quae sunt, absoluta necessitate, non libero Creatoris decreto esse. — Deinde hoc est aperte falsum. Nulla enim, ut iam n. 191. diximus, cogitari potest absoluta necessitas, ut res praecise tot et tales sint, quales sunt. Immo potius elementa exspectaremus sine ordine et maxime sine organismorum vita et mirabilissima structura per spatia dissipari vel ad unam massam taediosam collabi. Res quoque immutabiles essent, si necessario exsisterent. — Denique si dicis: „Res sunt, quia sunt“, nulla ratio redditur, cur teleologia in rebus vigeat, et sic valet illud Aristotelis: Tantam rem, quanta est ordo rerum teleologicus, inexplicatam relinquere vel casui tribuere probe se non habet. Generatim contra hoc Langei dictum omnia valent, quae art. 4. huius capitis disputavimus.

316. Iam considerandum est haec Langei verba apud atheos tamquam classica celebrari, ut quae teleologiam optima, quae excogitari potest, ratione profligent. Quare haec verba tamquam oraculum sapientissimum laudant et citant eo ipso fatentes se non habere, quid melius dicant. Tamen ea, quae Lange dicit, non possunt non dici valde inefficacia. Contra innumera miracula teleologiae unam obicit profusionem seminum, quid modestius? Et hoc unum evidenter summe teleologicum est. Ut suum in hac re errorem coloret, analogiis utitur ineptissimis, quum cotidiana vita analogiis aptis abundet, quibus ab errore sanari potuit. Itaque ex his colligitur, quam certis fundamentis nitamur, contra quae adversariis arma sunt nulla [1].

---

[1] Quidam contra argumentum teleologicum ad ea provocant, quibus Helmholtz ostendit oculum, si consideratur tamquam camera obscura physicorum experimentis serviens aliquos defectus habere. Verum haec ad rem non sunt; nam oculus non est instrumentum in laboratorio physicorum reponendum, sed organum visionis in capite hominis collocandum. Concedit autem Helmholtz

317. III. Aliae obiectiones sunt fere hae:

1. In natura multa sunt, quae nil perfectionis conferunt vel etiam nocent, v. gr. organa rudimentaria, taeniae, trichinae, bacilli contagiosi.

2. Maxime dolores animalium inter peccata naturae numerari debent, praesertim dolores mortis et dolores infantium.

318. *Resp. generatim.* Argumentum teleologicum non ássumit omnia in natura esse teleologica, sed quaedam vel multa; id quod iam saepe diximus. Itaque adversarii frustra ad defectus naturae apparentes, velut bacillos et dolores, provocant.

Argumento teleologico nolumus probare Deum esse *infinite* sapientem, nisi forsan secundum praesumptionem quandam, ut art. 5. factum est. Deum esse infinite sapientem postea alia via probabimus. Simul autem videbimus Deum esse liberum neque teneri ad hoc, ut optimum creet mundum; quin talem mundum esse impossibilem intelligemus. Contra hanc infinitam Conditoris sapientiam, quam ex teleologia non probavimus, nil efficit, qui ex mundo quaedam refert, quorum finem ignoramus. Quum enim aliunde de Conditoris sapientia constet, credendum est haec ad aliquem finem esse, qui nos latet. Qui contra infinitatem sapientiae divinae arguere conatur, ostendere debet Deum evidenter quaedam relate ad finem universi ultimum non tantum non optime, sed inepte et male condidisse; hoc autem numquam effici potest. At hic et nunc infinitatem

---

oculum ad usum visionis esse perfectissime constructum. En eius verba: „Alle diese Unregelmässigkeiten würden nun in einer künstlichen camera obscura oder in dem von ihr erzeugten photographischen Bilde äusserst störend sein. Im Auge sind sie es nicht, so wenig, dass es sogar theilweise *recht schwer war, sie überhaupt aufzufinden* .... Wir sahen bisher, dass das Auge an sich als optisches Instrument durchaus nicht so vollkommen ist, wie es scheint, sondern so Ausserordentliches nur leistet bei der besondern Art, wie wir es gebrauchen. Seine Vollkommenheit ist eine rein praktische [sicut finis eius est practicus], keine absolute [sicut finis eius non est, ut sit absolute camera obscura]: sie besteht nicht darin, dass alle Fehler vermieden wären, sondern darin, dass alle diese Fehler den nützlichsten und mannigfaltigsten Gebrauch nicht unmöglich machen [et sic vere non sunt vitia] ... Auch wo wir sonst in die organischen Bildungen hineinblicken, finden wir überall den gleichen Charakter praktischer Zweckmässigkeit; wir können denselben nur vielleicht nirgends so in das Einzelne verfolgen, wie wir es beim Auge können ... *Was also die Anpassung des Auges an seinen Zweck betrifft, so ist sie im vollkommensten Masse vorhanden* und zeigt sich gerade auch in der Grenze, die seinen Fehlern [quae, considerato fine oculi, vitia non sunt] gezogen sind ... Ein verständiger Mann [et auctor mundi prudens erat] wird Brennholz nicht mit einem Rasirmesser spalten wollen, und dem entsprechend mögen wir annehmen, dass jede Verfeinerung des optischen Baues des Auges [quae inutilis esset] das Organ verletzlicher oder langsamer in seiner Entwicklung gemacht haben würde“ (Vorträge, 2. Heft 1876, p. 26—28). Haec omnia sane sunt in favorem teleologiae.

sapientiae Dei non defendimus; id est alius loci. Et sic omnis difficultas, in quantum vis argumenti nostri tangitur, iam soluta est.

319. Nihilominus contra eiusmodi difficultates generatim notamus:

a) Multa in organismis utilitatem practicam habent, quam nos ignoramus. Ita hodie de multis organis scimus, quid viventi prosint, quorum utilitas olim ignorabatur. Itaque non inutile dicere debemus, cuius utilitas ignoratur.

b) Multa finem *internum* et bonum subiectivum non consequuntur, quia ad superiora ordinantur et ab iis consumuntur. Teleologia igitur in his servatur, in quantum *externo* fini serviunt.

c) Ad perfectionem quandam universi spectat, ut in eo sint bella et pugnae, quibus virtus manifestatur et exercetur. In his autem bellis et periculis fit, ut particularia saepe deficiant *per accidens*, quum generatim et *per se* finis intentus obtineatur. Non igitur ex iis, quae per accidens fiunt, argumentandum est, sed ex iis, quae sunt per se.

His generatim praenotatis etiam ad singula, quae obiciuntur, descendamus ostendentes ea non tantum non esse contra teleologiam, sed etiam eam vehementer efferre.

320. *Resp. ad 1.* 1. Ad perfectionem universi pertinet, ut omnes organismorum gradus ab infimis ad summos inveniantur et saltus nimii vitentur. Sic enim naturae opulentia et ordo et unitas manifestatur; investigatio etiam naturae iucundior fit, quando ubique ordinem et scalam invenimus, et ex inferioribus superiora illustrantur; quem enim non delectat systema organismorum a physicis descriptum et systematice expositum? Itaque si qui organismi *practicam* et *realem* utilitatem non habere vel etiam nocere videntur, certe rationibus aestheticis, logicis, *idealibus* exsistentia eorum commendatur.

Itaque organa rudimentaria esse debent, ut vel vivens ornetur vel aliis viventibus ad naturae harmoniam assimiletur. (Saepissime etiam utilitas realis adest, quam ignoramus.)

Taeniae et reliqui, qui vituperantur, organismi ad scalam viventium integrandam faciunt. Parasitismus ad naturae varietatem confert. — Saepe etiam hi organismi noxii viventia iam aliunde aegrota utiliter e medio tollunt.

2. Maioris sapientiae est contra tot pericula undique irruentia et contra tot inimicos vitam tueri, quam si omnia in securitate et otio pacifico constituerentur.

321. 3. Generatim natura varietatem quaerit et omnes ordines possibiles exhaurire studet. Hinc varia brutorum figurae, nutritiones, propagationes, pugnae, arma, consuetudines. — Sic tamen accidit, ut alia aliis perfectiora sint et infima interdum a teleologia deficere videantur. Ita quaedam viventium species non conservantur nisi immensa fecunditate, quum plurimi embryones pereant; angustia mentis nostrae in hoc profusionem quandam videre possit, tamen ad universi complementum

et perfectionem spectat, ut hic quoque conservationis modus habeatur praeter alios, qui sunt v. gr. tegumentis, armis etc.

322. *Brevi:* Mala physica ex eo sunt, 1. quia Deus sapientissime naturam et materialem et organicam indoli suae relinquit; hinc fit, ut organismi multa ex elementis et aliis viventibus pati debeant.

2. Quia inferiora iuste superioribus serviunt et ab his consumuntur.

3. Quia etiam superiora individua novis morte cedere debent; hinc morbi et pericula etiam his parata sunt.

4. Quia pugnis et victoriis contra pericula variissima viventium perfectio et vis et vita manifestari, exerceri, ali debent.

323. Teleologia ulterius ipsis malis commendatur, 1. quia ex malis fiunt bona, ex morte vita, ex confusione ordo; sapientis autem est opposita conciliare.

2. Quia in tot periculis et pugna tam atroci debitum aequilibrium et debitus ordo constanter per tot saecula servatur.

3. Quia in ipsis malis varietati et pulchritudini consulitur.

4. Quia alia ad praedam captandam, alia ad pericula cavenda mirabilissima sapientia constructa sunt; immo in hoc organismorum miraculum maxime constat, quod contra elementa, morbos, inimicos apte sunt defensa.

5. Quia his malis unitas universi maxime commendatur, quum inferiora pro superioribus, individua pro specie, particularia pro bono communi offerantur.

Denique in sentientibus victoria parta magnam affert delectationem.

Postremo mala physica, quae hominem spectant, moraliter pensanda sunt: puniunt peccata et probant virtutem.

324. *Resp. ad 2.* 1. Dolores sunt naturale delectationis correlatum. Qui capax est delectationis sensitivae, capax est doloris sensitivi (nisi forsan Deus corpus vivum, sicut fit post resurrectionem, supra condiciones materiae dotibus gloriosis elevat). Itaque non minus sapienter dolores instituti sunt quam delectationes.

325. 2. Bruta non ita sentiunt dolores, quia imperfectius cognoscunt. Ipsorum dolores aliqualiter comparantur cum doloribus, quos in somniis patimur. Etiam, si placet, considerare potes homines barbaros et minus delicatos summos dolores et cruciatus ex parva et inani iactantia obire; unde ex barbarie terror dolorum minuitur, id quod proportione servata brutis applicare poteris.

Hominum vero dolores ordini ethico serviunt et semina sunt beatitudinis perfectae, quae nullis doloribus nimio emitur.

Infantium dolores gaudiis concomitantibus et in hac vel futura vita subsequentibus compensantur. Neque sunt nisi naturale essentiae nostrae consectarium; melius autem est vita frui post dolorosam infantiam quam omnino non vivere.

Morientium dolores specialem difficultatem non habent. Nam impellunt, ut, in quantum fieri potest, etiam tunc animal quaerat ea, quae sunt ad suum melius esse et ad suum diutius esse et ad suam salutem, si forsan adhuc possibilis est.

326. 3. Dolores maxime commendant sapientiam ordinatoris mundi. Nam a) dolores naturaliter ad id ordinantur, ut de periculo imminenti moneant et ad repellendum impellant; si autem aliquando velut in morientibus dolores fructu carent, id fit per accidens.

b) Dolores *efficacissime* movent ad mala fugienda et bona procuranda. Nam etsi per se magis ad bona ferimur, quam a malis fugimus, tamen saepe minori bono contenti maiora negligimus; quam negligentiam acri dolorum stimulo natura expellit.

c) Aptissime provisum est, ut nimius dolor sensum tollat, et ut magnitudo doloris ad remedia quaerenda impellentis generatim periculo proportionetur.

d) In homine dolores fiunt fons beatitudinis. Summae autem sapientiae est dolorum et beatitudinis contrarietatem ad commune foedus vocare.

ARTICULUS VII.

OBIECTIONES CONTRA MINOREM ARGUMENTI TELEOLOGICI.

327. Obi. 1. Causalitas finalis portentosa est. Ipsa facit, ut ultimum sit primum, ut effectus sit causa. Destruit igitur et perturbat omnem cognitionem naturae. Ita Spinoza [1].

Resp. Causalitatem finalem non repugnare intima hominis experientia testatur: nos enim ex fine agimus. — Neque repugnat sane, ut, quod nondum est in ordine reali, iam sit intelligibiliter in mente agentis, et ut agens bonitate cognita ad eam efficiendam moveatur.

328. Obi. 2. Qui ex teleologia mundi ad sapientiam disponentem confugit, turpissimo inquinatur anthropomorphismo. Homo quidem intentione et intellectione ordinem facit, sed quid inde de universo? Homo enim minimus minimaeque eius curae minimaque media universo immenso eiusque processibus giganticis mediisque ingentibus non comparantur. Ita Dr. Fr. Schultze supra laudatus [2].

---

[1] Ethic. p. 1. appendix.

[2] En eius verba: „Es ist richtig, dass, wenn der Mensch ordnend verfährt, er dazu sein menschliches Denken und Ueberlegen nöthig hat. Angenommen nun, das Weltall wäre wirklich zweckmässig geordnet, so würde aus dem Verfahren des Menschen doch noch gar nichts folgen über das Verfahren des Weltalls . . . Der Mensch mag immerhin Zweckmässigkeit durch Denken erreichen, so könnte die Natur dasselbe Ziel doch durch ganz andere Mittel ermöglichen, die mit unserem Mittel, dem Denken, gar keine Aehnlichkeit zu haben brauchten. Das Menschlein ordnet seine kleinlichen Angelegenheiten durch sein

Resp. Si ordines imperfectissimi, qui ab homine disponuntur, vim cognoscitivam supponunt, quanto magis ordo universi excellentissimus? Universum causis perfectioribus regi evidens est et ipse Schultze fatetur. Atqui causa cognoscens perfectior est causa non cognoscente, et causa intelligens, quae omne verum contemplatur, perfectior est causa non intelligenti, cuius cognitio, velut in brutis, ad res sensibiles restringitur. Ergo universo causa intelligens praesidet i. e causa cognoscens, cuius cognitio rebus materialibus non cingitur. Ultro autem Schultzeio concedimus et omnium virium contentione inculcamus intellectum divinum humano non mensurari. Deus enim per substantiam suam intelligit, homo per species substantiae additas; Deus omniscius est, homo pleraque ignorat; Deus sine omni compositione et discursu cognoscit, homo intelligit componendo et discurrendo; tamen Deus, sicut vere est, ita vere cognoscit et intelligit; gratis igitur de anthropomorphismo Schultze conqueritur.

329. Obi. 3. Omnia necessitate mechanica in mundo determinata sunt. Ergo nihil causalitati finis determinandum relinquitur.

Resp. Prima elementorum dispositio, ex qua subsequentium saeculorum ordo evolvitur, intentioni finis debetur. — Praeterea ad primam dispositionem materiae organismorum procreatio cum intentione finis debito tempore facta accessit.

Falsum etiam est omnia in mundo mechanice fieri. Homo enim ex intentione finis agit. Item in brutis transitus a cognitione ad appetitum non est mechanicus, quamvis libertate careat. Similiter in plantis operatio vitalis non est mere mechanica. Immo in ipsis corporibus anorganicis non omnia mechanice vel motu locali explicari censemus.

Insulse denique obiectio mechanicam et teleologiam, causalitatem efficientem et finalem separat, quasi causa efficiens alium effectum determinet et causa finalis alium. Videlicet idem effectus determinatur et ab agente et a fine agentis.

330. Obi. 4. Mundus omnino non est ortus. Ergo neque ex intentione finis ortus est.

Resp. 1. Processus mundanus ab aeterno esse non potest, quia tempus aeternum infinitum numerum involveret, qui repugnat. Accedunt

---

bischen Denken. Weder das Menschlein noch seine Angelegenheiten, noch sein bischen Denken stehen nach Quantität oder Qualität in irgend einem massgebenden Verhältniss zu dem unendlichen Weltall, dessen ungeheuren Processen und dessen riesigen Mitteln, die unserer Wenigkeit hohnlachen . . . Es gehört die ganze hochmüthige Verblendung und dünkelhafte Befangenheit des vom anthropocentrischen Irrthum durchwachsenen Menschen, der sich für das A und Ω der Welt hält, dazu, um einen solchen Fehlschluss zu vollziehen . . . Der Schluss: ‚Das die Welt Ordnende muss ein Denkendes sein', ist also ein Fehlschluss, nur ex analogia hominis, nicht ex analogia universi, um baconisch zu reden, gezogen" (l. c.).

rationes physicae, quas in argumento entropologico referemus. — In specie vita organica aliquando non erat et suo tempore consilio Conditoris procreatum est.

2. Etiamsi mundus aeternus esse supponatur, tamen ratio reddenda est, cur ab aeterno fuerit teleologicus. Et sic iterum fateri debebis mundum ab aeterno sapienti consilio fuisse conditum.

331. Obi. 5. Secundum principia Laplacica et Darwiniana ordo rerum sine intellectu interveniente optime explicatur.

Resp. Qui eiusmodi evolutiones contra argumentum teleologicum fabricant, manifeste opus moliuntur Sisyphium. Recogita tantum, quod illa tendentia accommodativa, illa lex hereditaria, illa selectio naturalis, illa reliqua omnia, quibus Darwiniani fidunt, non potuerunt haberi nisi in rebus, quae constructionem iam habent complicatissimam et constantissimam, quae maxime dispositionem sapientem supponit Conditoris, qui per illa media organismos ad statum suum debitum perducere voluit.

Deinde mundus corporeus necessario evolvitur, ideoque tota complicatio, quae nunc est, semper erat in radice mirabilissime et exactissime et scrupulosissime praeparata. Itaque primaevus quisque status mundi totam illam sapientiam disponentem reclamat quam praesens. Vanissimi igitur sunt, qui longas evolutiones texunt, ut sic Conditoris sapientiam fugiant; nam praecedens quisque status, quum iam totam subsequentis teleologiam praecontineat, eundem prorsus Conditorem sapientem postulat et supponit.

Denique nulla sophistica evidentissimam illam veritatem obscurabit ordinem teleologicum ex fortuito elementorum concursu numquam fuisse exspectandum.

Ceteroquin theoria descendentiae Darwiniana, si ad species magis distantes extenditur, gratuita est et experientiae aperte adversatur. De hoc tamen geologi et biologi viderint. Tantum autem abest, ut Darwiniani originem omnium organismorum ex una radice explicent, ut vix possint ostendere, quomodo hominum nationes paululum diversificatae ex eadem stirpe descendere potuerint.

332. Obi. 6. Mundus forsan intellectu praeditus est seque ipse ordinavit. Ita Schultze [1].

---

[1] „Ja sollte diese der Welt immanente Zweckmässigkeit selbst als eine Wirkung einer nach menschlicher Analogie denkenden Kraft in ihr aufgefasst werden . . ., so würde eine solche Annahme (scil. mundum ipsum intellectu praeditum sibi dedisse ordinem) wenigstens an dem Einwande, der Weltstoff könne doch nicht denken, nicht scheitern . . . Wir sehen, wie der Stoff im Gehirn sich zum denkenden Stoff wirklich erhebt, wie dieser Gehirnstoff überlegt und zweckmässig ordnet, so dass also, besässe einer die teleologische Kühnheit des Schliessens, nichts im Wege stünde, die Welt selbst trotz ihrer Stofflichkeit für das denkende und zweckmässig ordnende Wesen zu halten" (l. c.).

Resp. Dummodo fateantur exsistere intellectum mundi rectorem, contenti sumus. Hunc intellectum non esse mundo immanentem hic non agitur; patebit autem ex iis, quibus Deum immutabilem et in omni genere perfectionis infinitum esse probabimus. — Nulla autem ratione ponere possumus, ut Schultze vult, ipsa elementa anorganica cogitare et consiliari. Hoc enim falsum esse per experientiam constat. Etiam in homine cerebrum non intelligit, sed anima spiritualis, quae in homine est, ut psychologia probat.

Nota. Dr. Schultze teleologos etiam ex eo carpit, quod materiam dicant mortuam; materiam declamat non esse mortuam, sed motam sive vivam. — Tranquillus esto; nos admittimus materiam motam; sed quaerimus, cur motus ad regulas teleologicas scrupulosissime definitos habeat.

333. Obi. 7. Principium mundi est caeca aliqua idea necessario operans sine actuali conscientia et electione libera. — Ita fere Hegel et alii.

Resp. a) Principium mundi esse intellectionem actualissimam, non ideam nescio quam caecam, sive mundum esse causalitate finali completa inde constat, quia tantus ordo non potest esse nisi ex summa et actualissima sapientia. — Praeterea idea caeca est absurditas. Idea non est nisi in facultate intellectiva.

b) Mundum iam saepe diximus non esse absoluta necessitate. Ergo est a libero principio. Libertas autem non est nisi eligentis et actualiter intelligentis.

334. Obi. 8. Deus non movetur rebus creatis. Ergo non potest propter fines creatos res disponere, v. gr. non potest oculum facere ad visionem, quum visio non sit motiva sive finis Dei. — Ita Spinoza [1].

Resp. Deus, ut sibi est ratio exsistendi, ita sibi est finis. Itaque omnia operatur propter seipsum. Neque enim Deus creat, ut aliquam perfectionem acquirat, quia nullius indiget; sed creat ad bonitatem suam aliis communicandam vel ad gloriam suam; qua de re postea agendum erit. Nihilominus Deus res creatas ita disponit, ut aliae aliis serviant, vel ut aliae sint fines, aliae media ad hos fines; omnia tamen, et fines et media, ad Deum referuntur. Itaque Deus visum non vult propter ipsum visum, sed propter gloriam suam; tamen quando vult visum, oculum tamquam medium videndi vult et ad hunc usum aptissime instruit.

335. Obi. 9. Mundus teleologice dispositus non est nisi unus casus ex multis aeque possibilibus. Neque igitur apparet, cur mundus teleologicus magis requirat causam disponentem quam quaelibet alia forma mundi vel confusissima.

Resp. Revera omnis mundi dispositio requireret principium disponens, quum id, quod ex se indeterminatum est, ab alio determinari debeat. Tamen ex teleologia specialis ratio sumitur, quia scientia postulat,

---

[1] Ethic. p. 1. prop. 33. schol. 2.

ut illustrissimae rerum proprietati, quae est conspiratio ad finem, proportionata causa assignetur.

Deinde si ad elementorum concursum appellatur, mundus teleologicus non est aeque possibilis vel probabilis ac mundus confusus. Ex elementorum enim confusione quid aliud exspectabis nisi confusionem?

ARTICULUS VIII.

DE ARGUMENTO ENTROPOLOGICO.

336. Hoc argumentum apud veteres non invenitur, quia principiis per scientiam naturalem modernorum magis notificatis nititur. Tamen argumentum cinesiologicum, prout apud veteres in motu potissimum locali fundatum fuisse diximus, affine erat. — Iam ad argumentum commode instituendum pauca praenotamus.

337. Sedula mundi consideratione apparet naturam eo tendere, ut reliquae energiae in calorem et undulationes aetheris convertantur. Ita facillime energiam cineticam, quam corpus motum habet, in calorem mutas, quovis videlicet obstaculo contra motum posito; difficillime nec sine multa arte calorem in energiam cineticam vertes. Calor vero radiatione, quae ad spatia mundana fit, minuitur et in undulationes aetheris abit. — Deinde natura id agit, ut calor uniformiter per universum dissipetur. Videmus enim calorem a corpore calidiore ad frigidius transire, donec utriusque temperatura aequalis sit. — Itaque natura eo inclinatur, ut omnis energia in calorem (et undulationes aetheris ex calore ortas) convertatur et calor aequabiliter per mundum diffundatur. Hanc duplicem tendentiam comprehendimus sub nomine principii entropiae iugiter crescentis[1].

338. Secundum principium entropiae crescentis natura eo tendit, ut energia non thermica mutetur in calorem et calor per mundum aequabiliter diffundatur. Quod si factum est, mutationum series

---

[1] Apud physicos principium entropiae crescentis significare solet tendentiam, qua calor (et reliquae energiae) aequilibrium et uniformem per mundum dissipationem quaerunt. Nos ad usum argumenti nostri vim nominis paululum immutavimus. Ceterum etiam physici non eodem modo loquuntur. De conceptu entropiae, qui nondum satis determinatus et fixus esse videtur, legi potest Clausius, Abhandl. über d. mechanische Wärmetheorie; Meyerhoffer in Zeitschr. für physical. Chemie (1891) p. 544; Ostwald ibid. (1892) p. 363; Th. Gross in dissertatione, de qua refertur in Annalen d. Physik u. Chemie, Leipzig 1893, Heft 1—4 in appendice; Dressel in Stimmen aus Maria-Laach, XXXIX, 1. 137. Ex his locis etiam intelliges, cur illa tendentia naturae nomine entropiae crescentis insignetur.

sive processus mundanus finitur, mundus est mortuus. Itaque mundi processus non est periodicus, sed ad certum finem tendit. Utique cyclice in terra semper recurrere videntur v. gr. quattuor anni tempora. Tamen ex parte solis non est cyclus, sed alius et alius calor est, qui aestatibus successivis praesidet; et sic sol sensim refrigerabitur. Neque enim calorem, quem sol aestate praeterita emisit, recepit, ut eundem aestate proxima mittat.

Hic non diiudicamus, num fieri possit, ut aliqua energia non thermica in morte mundi relinquatur ob specialia adiuncta irreducibilis. Ita censere quis posset planetas semper circa solem agitatum iri, quin umquam eorum velocitas lapsu in solem facto ad calorem reducatur. Certe tamen aliquando omnis circa calorem mutatio cessabit. In his autem mutationibus processus mundi potissimum consistit; et de hoc processu, qui istis mutationibus absolvitur, argumentum nostrum occupatur.

Thesis XIV. Exsistere Deum tamquam auctorem processus mundani probatur ex principio physico entropiae iugiter crescentis.

339. **Probatur.** Ex principio entropiae crescentis sequitur calorem mundi ex conversione aliarum energiarum iugiter augeri, has autem minui; sequitur etiam mundum ad statum energiae omnino dissipatae et plane aequilibratae magis et magis accedere. Ergo processus, quo mundus cotidie mutatur, initium sumpsit in tempore. Nam si hic processus ab aeterno curreret, aeterno incremento calor mundi infinitus evasisset, quod est contra experientiam et sanam rationem. Item energia non thermica vel olim fuisset infinita, quod est absurdum, vel iam dudum tota in calorem mutata esset, quod est contra experientiam. Denique mundus vel olim a statu aequilibrii et energiae dispersae infinite afuisset, quod est impossibile, vel iam nunc ad hunc statum dispersionis et mortis pervenisset, quod est contra experientiam. — Atqui si processus mundanus initium sumpsit, supra mundum Deus exsistit auctor huius processus. Nam aut ipsa materia cum processu initium sumpsit; aut materia, aliquando sine energia exsistens, postea energiam accepit eamque non aequilibratam, sed ad processum dispositam; aut energia, quae aliquando in mundo erat aequilibrata et dispersa et quasi retensa et relaxata, postea illam tensionem processui et evolutioni praesidentem ab extra induit. Si primum, exsistit creator materiae; si alterum, est aliquis energiae auctor

supramundanus; si tertium, praeter corpora exsistit ens, quod energiam antea dispersam et aequilibratam collegit et tetendit, ut processus mutationum inciperet et usque ad novum aequilibrium sive retensionem decurreret. Ergo quidquid dixeris, supra corpora auctorem processus mundani exsistere fateri debes.

340. *Illustratur exemplo.* Si horologium manuale, quod nunc in motu est, consideras, motum eius a tensione spirae dependere apprehendis. Spiram, dum horologium impellit, sensim retendi invenis. Ergo horologium post certum tempus spira relaxata stabit. Unde horologium non ex se semper fuisse in motu concludis, sed ab alio ente, scilicet ab homine, ante aliquod tempus tensum esse. Nam si horologium ab aeterno sine nova tensione ab extra facta moveretur, tensio spirae aliquando fuisset infinita, quod esse non potest. — Eadem mutatis mutandis de mundi cursu valent, qui a quadam energiarum tensione pendet et ad aequilibrium et universalem quandam retensionem decurrit.

341. Scholion. I. Multa alia afferunt, quibus naturam ad quietem et mortem decurrere manifestatur. Ita acidum carbonicum aeris sensim per pluvias (et alias vias) ad terrae corticem deduci ibique mixtionibus chimicis retineri dicunt. Quando omnis illa copia ex aere evanuerit, plantae et consequenter omnes organismi morientur. — Item fore, ut sensim omnia maria et omnis athmosphaera a terra resorbeantur, prophetizant. — Neque desunt, qui aetherem motibus siderum aliquantillum resistere suspicentur; inde energiam cineticam, quae v. gr. in motibus planetarum cernitur, sensim consumi et in calorem verti, ut tandem planetae ad solem decidant. Quae sane ostendunt omnia, ut ad quietem et mortem perpetuam ruunt; ita aliquando moveri et vivere coepisse, idque profecto non sine interventu causae supramundanae. — Ceterum cavendum est, ne in iis, quae minus explorata sunt, velut in lapsu planetarum ad solem, certamen constituamus. Iuvat potius insistere iis, quae in probatione theseos allata sunt.

342. II. Auctorem processus mundani esse Creatorem facile dabis. Nam

1. valde rationabiliter dicitur ante mundi processum institutum ne substantiam quidem corporum exstitisse. Otiose enim eiusmodi praeexsistentia elementorum fingeretur. Itaque auctor processus mundani simul etiam elementa creavit.

2. Si elementa a Deo creata non essent, Deus in ea agere non posset, ut eis vel energiam inderet vel energiam praeexsistentem

ad processum mundanum tenderet et disponeret. Nam elementa non creata, ut in substantia, ita in accidentibus ab alieno influxu essent immunissima. Cf. etiam n. 22.

Ceterum ad usus practicos non ita necessarium est, ut ostendamus exsistere creatorem et ens a se. Contra materialistas et atheos omnia praestiteris, si ostenderis elementa ad eventus cosmicos explicandos non satis esse, sed praeterea requiri ens extramundanum et supramundanum. Et hoc in thesi sufficienter effecimus.

OBIECTIONES.

343. Obi. 1. Mundus infinitae magnitudinis est. Hinc in mundo energiae quantitas est infinita, quae nulla umquam conversione in calorem tota consumitur.

Resp. a) Mundum esse infinitae magnitudinis gratis asseritur; immo repugnat.

b) Etiamsi mundus per infinita spatia panderetur, tota vis argumenti maneret. Nam illa infinita extensio solum efficeret, ut locis infinite multis conversio in calorem fieret, i. e. singulis horis infinita quantitas energiae non thermicae consumeretur. — Singulis locis finita esset quantitas energiae convertendae et haec finita quantitas singulis locis processu durationis finitae exhauriretur.

344. Obi. 2. Ad limites mundi forsan, inquit Rankine, reflexio motuum et radiorum calorificorum fit. Tunc calor radios reflexione ad certos focos concentrabitur. Sol autem noster exstinctus per spatia currens, si alicui foco appropinquat, in vapores transibit et totus processus mundanus secundum theoriam Laplacicam denuo incipiet. Ergo nil vetat putare ab aeterno per infinite multos circulos systema nostrum solare ex nebula per vitam ad mortem cucurrisse et semper ad nebulam primitivam rediisse [1].

---

[1] En quomodo loquatur Rankine, quem citat Clausius (l. c. Abh. VIII. p. 323): „Es möge nun angenommen werden, dass nach allen Richtungen, rund um die sichtbare Welt, das interstellare Medium (der Aether) Grenzen habe, jenseits deren sich ein leerer Raum befinde. Wenn diese Voraussetzung richtig ist, dann wird die strahlende Wärme der Welt, indem sie jene Grenzen erreicht, total reflectirt und schliesslich in Brennpunkten wieder concentrirt werden. Die Intensität der Wärme, welche man in jedem dieser Brennpunkte zu erwarten hat, mag so gross sein, dass, wenn ein Stern (zu einer Zeit, wo er schon eine erloschene Masse von trägen Verbindungen wäre) im Laufe seiner Bewegungen in jenen Raum käme, er in Dampf verwandelt und in seine Elemente aufgelöst würde. Auf diese Weise würde ein Reservoir von chemischer Kraft auf Kosten einer entsprechenden Menge von strahlender Wärme reproducirt. Es ergibt sich hieraus, dass, obwohl nach dem, was man von der bekannten Welt sehen kann, sie einem solchen Endzustande zuzustreben scheint, wo alle physische Energie in Form von strahlender Wärme zerstreut ist, die Sterne erloschen sind und alle Naturerscheinungen aufgehört haben, dennoch die Welt, wie sie geschaffen ist, möglicherweise in sich selbst die Mittel besitzen kann, ihre physischen Energien wieder zu concentriren und ihre Thätigkeit und ihr Leben wieder zu erneuern" (Rankine, On the reconcentration of the Mechanical Energy of the Universe; dissertatio apparuit Philos. Magaz. Ser. 4. IV, 358).

Resp. Ista undulationum aetherearum reflexio regularis et concentratio, etsi, in quantum video, per se non est impossibilis, de facto tamen in hoc mundo locum non habet. Videmus enim omnia sidera (nisi forsan a calidiore propinquo calefiunt) sensim refrigerari; sed numquam observatum est ea interdum ex aetheris undulationibus concentratis calefieri. Si sidera interdum calore crescunt, id inde fit, quod in nebulam irruunt vel alia causa consimili. Haec igitur observatio universalis ostendit in mundo nullos id genus focos esse, quales ponit Rankine.

345. Obi. 3. Mutationes olim factae sunt infinite parvae et sensim mutationum intensitas ad praesentem magnitudinem crevit. Et sic ab aeterno processus mundi currere potuit.

Resp. Illae mutationes infinite parvae gratis finguntur; immo repugnant. Scilicet mutatio infinite magna certe implicat. Quid enim insulsius quam fingere v. gr. corpus infinita celeritate motum, quod scil. una secunda, quin minima secundae parte mensurabili, ab hoc loco ad infinitam plane distantiam avolat, quod consequenter viam a terra ad solem successive quidem, neque tamen tempore mensurabili conficit? — A pari repugnat mutatio infinite parva, ut celeritas infinitesima, qua scil. corpus iugiter locum in eandem directionem mutat, quin tamen per omnia saecula mensurabiliter a primo loco distet.

ARTICULUS IX.

DE ARGUMENTO BIOLOGICO.

346. Argumenti huius frequentissima apud veteres sunt vestigia, praesertim quando teleologice Deum esse ex perfectione organismorum convincunt. Loco omnium audiatur Theodorus Abucara. „Omnis, inquit, numerus, qui recipit accessionem, finem quoque recipit. Numerus igitur hominum accessionem recipiens finitus est, quamvis nos, quantus sit, ignoremus. Sed ponamus brevitatis et declarationis gratia omnes homines esse centum. Fieri non potest, ut hi homines omnes fuerint geniti. Alii quidem ex aliis ortum ducunt, sed mens genealogiam retro percurrens omnino ad unum non genitum evadit. Quum enim ad primum devenerimus, non possumus dicere ipsum ex alio ortum esse, quia et ille alius ex alio item generatus esset, donec in primo aliquo ingenito mens consistat fixa. Necesse igitur est aut ex terra natum esse hunc instar arborum aut aeternum esse aut ab aliquo creatore factum esse. Sed si e terra ortus fuisset, adhuc usque in hodiernum diem alios terra procrearet, sicut fit in genere arborum et herbarum. At quia hoc fieri non videmus, manifestum est neque primum procreasse. Sed nec aeternus erat. Si enim principio caruisset essetque aeternus, numquam mortuus fuisset neque interiisset. Quod enim principium non habet, neque finem habet.

Relinquitur igitur, ut factus fuerit. Quod autem factum est, auctorem habet. Est igitur creator et auctor hominum Deus." [1]

Thesis XV. Exsistere Deum tamquam primam causam vitae organicae probatur ex origine organismorum.

347. **Probatur.** Organica vita non coepit cum processu mundano. Nam:

a) Hoc communiter ab omnibus admittitur. Censent enim aliquando omnem materiam in eo statu nebuloso fuisse, qui organismorum exsistentiam omnino non permitteret. Contradicunt tamen forsan pauci, qui vitam per meteora ad terras delatam esse fingunt; supponere enim videntur semper in spatiis vitae germina dispersa exstitisse.

b) Idem ex rerum natura colligitur. Nam organismi diligentissimam quandam soli, aquae, aeris, rerum plurimarum praeparationem exigunt, quae haberi non potest, nisi diuturna rerum evolutione. Ergo quamvis processum mundanum aeternum esse fingas, immo quamvis ipsam organicam vitam ab aeterno exstitisse contendas, nihilominus concedere debebis organismos postulare evolutionem rerum anorganicarum praecedentem (quum contra ab organicis anorganica non pendeant); ideoque fateri debebis organismos, quamvis sint a saeculo, tamen in ipsa aeternitate post praeviam rerum anorganicarum evolutionem generata esse. — Neque tamen propterea negamus Deum potuisse statim ab initio res anorganicas iam debito modo constitutas una cum organismis creare. Loquimur ex mente adversariorum, qui, quamdiu Deum esse non supponunt, omnia ex statu chaotico sensim evoluta esse docere debent et docent.

c) Comprobatur per geologiam. In terris omnes fatentur vitam organicam non ortam esse, nisi post diutissimam terrae evolutionem. Antiquissima enim terrae strata organismos non ferunt. Multis etiam signis concludere debemus eum aliquando fuisse terrae calorem et eam indolem, quae omnem vitam prohiberet. Si igitur haec de terra valent, a pari in universo mundo vita rerum anorganicarum accuratam et diutinam praeparationem supponit.

348. Ulterius organica vita non generata est ab anorganicis. Constat

1. *auctoritate.* Nam dogmatis atheisticis et praeiudiciis materialisticis non obstantibus scientiam reclamare contra omnem genera-

[1] Dialog. 3. Migne, P. G. XCVII, 1493.

tionem aequivocam physici hodierni passim confitentur. Propterea ad illum germinum de coelis lapsum quidam confugiunt[1].

349. 2. *experientia.* a) Corpora anorganica primaeva ad organismos primos se habebant, ut corpora anorganica nostrorum saeculorum se habent ad organismos hodiernos. Atqui experientia plane constat nunc naturam anorganicam servire ad vitam, nequaquam autem ex ea vitam generari; plane constat omne vivum esse ex ovo; plane constat generationem aequivocam[2] figmentum esse inane. Si enim in rebus esset virtus generationis aequivocae, sine ullo dubio haec virtus, quum sit plane fundamentalis, latissime regnaret et cotidie, quin per singula momenta, innumeris organismis aequivoce procreatis exerceretur. Nunc autem diligentissima et continuata tot virorum doctissimorum observatio nil tale umquam detexit, quamvis hoc in favorem sui erroris maxime quaererent. Contra semper observatum est numquam in aliquo loco organismos generari, si germina accedere caute prohibentur[3].

b) Non solum nulli organismi sponte sua oriuntur, etiam in ipsis organismis cellula non oritur, nisi ex cellula. Unde illud apud physiologos hodie celebratissimum: „Omnis cellula ex cellula."

c) Immo nunc docent nullam partium organizatarum cellulam constituentium formari et oriri, nisi divisione vel fissione vitali. Ita nucleus cellulae fissione oritur ex alio nucleo, non sponte

---

[1] Ita Helmholtz: „Es erscheint mir ein vollkommen richtiges wissenschaftliches Verfahren zu sein, wenn alle unsere Bemühungen scheitern, Organismen aus lebloser Substanz sich erzeugen zu lassen, dass wir fragen, ob überhaupt das Leben je entstanden, ob es nicht ebenso alt wie die Materie sei, und ob nicht seine Keime von einem Weltkörper zum andern herübergetragen sich überall entwickelt hätten, wo sie günstigen Boden gefunden" (Populäre wissensch. Vorträge 1876. Heft 3. S. 139).

[2] Generatio aequivoca est origo viventis ex non vivente i. e. origo vitae ex elementis anorganicis. Vocatur etiam generatio spontanea, abiogenesis, heterogenia, autogonia, archebiosis, quamquam haec nomina non semper eadem plane significatione ab auctoribus adhibentur.

[3] Praesertim Pasteur in omnibus casibus, quibus aliqui generationem aequivocam intercedere nonnihil suspicabantur, certe eam locum non habere ostendit et ita hypothesi generationis aequivocae omne fundamentum empiricum subtraxit. Probavit enim Pasteur: a) multa semina organica per aerem esse diffusa; b) si ista semina organica arceantur, etiam post multos annos nullos oriri organismos ex materia alias putrescibili; c) si liber accessus permittatur intra 24 vel 48 horas iam oriri organismos vivos. — Conferri potest Pesch, Die grossen Welträthsel (1892) S. 174.

ex protoplasmate; granum chlorophyllosum oritur ex grano simili e. i. p. [1].

350. 3. *ratione.* Res organicae perfectione essentiali prae anorganicis excellunt. Atqui effectus non potest esse perfectior causa sua adaequata. Ergo ex anorganicis, tamquam ex causa adaequata, vita non fit. — Revera quis dicet hominem ex rebus anorganicis vel etiam ex brutis, rationale ab irrationali, spirituale a corporali generatum esse? Item quisque videt bruta ex anorganicis et generatim ex iis, quae sensu carent, non gigni: videre enim et audire et appetere non sunt merae vibrationes et motiones mechanicae vel moleculares, sed continent aliquod elementum, quod nulla materia inanimata sibi soli relicta suppeditare potest. Denique plantae evolutione, structura, phaenomenis ita brutis assimilantur, ut etiam in iis aliquod vitae principium, quod anorganicis deest ex iisque solis derivari non potest, latere intelligas [2].

---

[1] Ad rem Keller (Biolog. Centralblatt [1891] S. 706 loquens de opere Wiesner, Die Elementarstructur und das Wachstum der lebenden Substanz. 1892): „Die Geschichte der biologischen Naturwissenschaften lehrt uns, dass der Lehre von der spontanen Entstehung der Organismen mit der fortschreitenden Entwicklung der Wissenschaft der Boden immer mehr und mehr entzogen wurde. Seit Decennien perhorrescirte man in Gelehrtenkreisen die spontane Erzeugung selbst niederster Organismen der Pflanzen- oder Thierwelt. Die Zeit aber liegt noch nicht weit zurück, wo diese Auffassung nicht in das Gebiet der Histologie hinübergriff, wo man an der Lehre von der spontanen Entstehung der Zelle innerhalb des Organismus sich nicht stiess. Nachdem auch für diese *Elementargebilde der Organismen* die spontane Entstehung preisgegeben war, glaubte man doch für die niedrigern Einheiten, *die Elementargebilde der Zellen*, sie festhalten zu sollen. Noch vor wenigen Jahren liess man den Zellkern aus dem als Flüssigkeit angenommenen Protoplasma hervorgehen und nahm noch eine spontane Entstehung organisirter Inhaltskörper (Chlorophyllkörner etc.) in der Pflanzenzelle an. Rasch sich folgende Fortschritte der mikroskopischen Untersuchungsmethoden lassen nunmehr keinen Zweifel darüber bestehen, dass innerhalb des Organismus das Lebende nur wieder aus Lebendem oder, in anderer Form ausgedrückt, das Organisirte nur wieder aus Organisirtem hervorgeht. Ist dem so, so folgt daraus, dass alle uns in der Zelle entgegentretenden lebenden Individualitäten aus andern lebenden Gebilden auf dem Wege der Theilung hervorgehen müssen. Dass die Theilung, auf der die ungeschlechtliche Fortpflanzung, die Neubildung der Zellen zu Geweben, in letzter Linie auch die geschlechtliche Fortpflanzung beruht, im Leben der Organismen eine ganz hervorragende Rolle spielt, liegt auf der Hand."

[2] Huc etiam omnia faciunt, quibus Dressel (Der belebte und der unbelebte Stoff. 22. Ergänzungsh. zu den Stimmen aus Maria-Laach) nisus et motus oppositos et contrarios materiae non vivae et vivae optime et copiosissime de-

— Neque tamen propterea Deum non potuisse contendimus elementis dare virtutem, ut sub largo quodam Dei concursu vitam non intellectualem generarent[1]. At contra adversarios loquimur, qui Deum esse non supponunt neque ad illius concursus complementum provocare possunt, quin eo ipso id, quod intendimus, concedant.

351. Ergo quum vita organica post mundi processum coeptum orta sit, et quum elementa ex se solis hanc vitam generare non potuerint, exsistit ens extramundanum et supramundanum, quod elementis ad organa convenire iussis principium vitae indidit.

352. Scholion. I. Primam vitae in his terris originem exsistentiam Dei demonstrare in thesi vidimus. Itaque organismi, quatenus sunt *in genere viventium,* Deum praedicant, a quo primitus orti sunt. At viventia Deum clamant non solo titulo generali, quod sunt viventia, sed etiam eo, quia sunt *haec species viventis.* Hoc contra eos asserimus, qui omnia viventia ex uno communi parente variationibus temporum decursu factis orta esse credunt. Quorum opinio si vera esset, non ex specifica viventium natura ad Deum auctorem argumentum fieri posset, quum differentiae organismorum particulari operationi divinae praeter eam, qua communem parentem condidit, non deberentur. Tamen experientia demonstrare videtur viventium species alias ex aliis oriri non posse. Quod quum ita sit, singuli organismi indolem suam specificam ex Conditoris immediato interventu derivant, et ideo non solum ex ratione vitae generica, sed etiam ex singulis differentiis specificis Deum exsistere eorum auctorem argumento physico efficitur. De hac re consulantur ea, quae postea contra Darwinismum disputabimus.

353. II. Exsistentia Dei non solum ex creatione primi hominis colligitur, sed etiam inde, quia in dies singulorum hominum, qui concipiuntur, animae ab ente supramundano creantur. Anima enim hominis, quum sit substantia spiritualis et esse habeat a materia intrinsecus independens, in materia vel ullius subiecti potentia non continetur; neque anima, quum sit simplex, in duas dividi partes potest, ut parens generatione partem animae suae ad prolem traducat. Producenda igitur est ex nihilo subiecti i. e.

---

scribit. Ex his enim apparet viventia esse ordinis essentialiter altioris quam non viventia, et ideo in his illorum rationem sufficientem inveniri non posse. Cf. etiam Pesch, Philos. natur. n. 181 sqq. 186 sqq.

[1] Revera scholastici censebant elementa divinitus istam virtutem accepisse. Verum diligentior naturae observatio eos in hoc puncto deceptos esse patefecit.

creatione, quae non fit, nisi a causa supramundana. Hic consulenda sunt, quae in psychologia de natura animae humanae disputantur.

OBIECTIO.

354. Helmholtz [1] putat per meteora vitae germina ad terras delata esse. Ergo specialis Dei interventus non requiritur.

Resp. a) Gratis affirmatur extra has terras organismos vivere. Generatim corporum coelestium status is est, ut vita, qualis in terra est, impossibilis sit.

b) Vita etiam coelestium corporum, si quae est, orta est post mundi processum coeptum. Ergo tota vis argumenti manet, et quaestio de origine vitae tantum differtur, non solvitur.

c) Animalia grandiora, ut lumbrici, mures, elephantes procul dubio non de coelis ceciderunt. Ergo ii, qui recte variationem specierum organicarum determinatis et angustis limitibus circumscribunt, illas grandiores species immediato Dei interventu in terra collocatos esse admittere coguntur.

d) Quamvis liberalissime de organismorum descendentiis iudices, hominem ex elementis vel plantis vel brutis non esse generatum certum est. Ergo primus homo in terris a Deo creatus est.

e) Iure merito alii physici germina vitae per meteora ad terram venire posse negant. Nam si in aerolithis in aerem nostrum inciderent, calore, qui suboritur, necarentur; immo iam in spatiis mundanis, ut de frigore ibi regnante taceam, certe omni humido consumpto vivere desinerent [2].

---

[1] L. c.

[2] Helmholtzio obicit Zöllner (vide HELMHOLTZ l. c.): „Wenn daher jener mit Organismen bedeckte Meteorstein auch beim *Zertrümmern seines Mutterkörpers* mit heiler Haut davongekommen wäre und nicht an der allgemeinen Temperaturerhöhung theilgenommen hätte, so musste er doch nothwendig erst die *Erdatmosphäre* passirt haben, ehe er sich seiner Organismen zur Bevölkerung der Erde entledigen konnte.“ Respondet quidem Helmholtz: „Nun wissen wir erstens aus häufig wiederholten Beobachtungen, dass die grössern Meteorsteine bei ihrem Falle durch die *Atmosphäre* sich nur in ihrer äussersten Schicht erhitzen, im Innern aber kalt oder sogar sehr kalt bleiben. Alle Keime also, die etwa in Spalten derselben steckten, wären vor Verbrennung in der Erdatmosphäre geschützt. Aber auch die oberflächlich gelagerten würden doch wohl, wenn sie in die allerhöchsten und dünnsten Schichten der Erdatmosphäre gerathen, längst durch den gewaltigen Luftzug herabgeblasen sein, ehe der Stein in dichtere Theile der Gasmasse gelangt, wo die Compression gross genug wird, um merkliche Wärme zu erzeugen. Und was andererseits den *Zusammenstoss zweier Weltkörper* betrifft, so werden die ersten Folgen davon gewaltige mechanische Bewegungen sein, und erst in dem Masse, als diese durch Reibung vernichtet werden, entsteht Wärme. Wir wissen nicht, ob das Stunden oder Tage oder Wochen dauern würde. Die Bruchstücke, welche im ersten Moment mit planetarischer Geschwindigkeit fortgeschleudert sind, können also ohne alle Wärmeentwicklung davon kommen. Ich halte es nicht einmal für unmöglich, dass ein durch hohe Schichten der Atmosphäre eines Weltkörpers fliegender Stein oder Steinschwarm einen Ballen Luft mit sich hinausschleudert und fort-

ARTICULUS X.
DE ARGUMENTO EX MIRACULIS.

355. Ad miracula, quae in favorem religionis christianae fiebant, apologetae et scriptores ecclesiastici in omnibus fere scriptis suis provocant, ut gentilibus fidem in unum Deum et in Iesum Christum persuaderent. Ita quum Augustinus in dialogo de libero arbitrio ex Evodio quaesivisset, quomodo Deum esse ostensurus esset alicui de hac veritate dubitanti, „praesertim si ille non obluctari pervicaciter, sed studiose id vellet agnoscere", Evodius respondet: „Hoc, quod ultimum posuisti, satis me admonet, quid ei respondere deberem. Certe enim, quamvis esset absurdissimus, concederet mihi cum doloso et pervicaci de nulla omnino, et maxime de re tanta, non esse disserendum. Quo concesso prior mecum ageret, ut sibi crederem bono animo eum istuc quaerere neque aliquid in se, quod ad rem hanc attinet, doli ac pervicaciae latere. Tum ego demonstrarem, quod cuivis facillimum puto, quanto esset aequius, quum sibi de occultis animi sui, quae ipse nosset, vellet alterum credere, qui non nosset, ut etiam ipse tantorum virorum libris, qui se cum Filio Dei vixisse testatum litteris reliquerunt, esse Deum crederet: quia et ea se vidisse scripserunt, quae nullo modo fieri possent, si non esset Deus; et nimium stultus esset, si me reprehenderet, quod illis crediderim, qui sibi vellet, ut crederem. Iam vero quod recte reprehendere non valeret, nullo modo reperiret, cur etiam nollet imitari." [1]

---

nimmt, der unverbrannte Keime enthält." Tamen haec ab Helmholtz audacius dici non negabis. — Bene etiam contra Helmholtz Naegeli (Mechanisch-Physiol. Theorie der Abstammungsl. [1884] S. 84): „Die grosse Gefahr," inquit, „welche Organismen auf einer Wanderung von einem Weltkörper auf den andern bedroht, besteht wohl nicht in extremen Temperaturen, selbst nicht in der grossen Kälte des Weltraumes, obgleich wir über die Wirkung der letztern nichts wissen, sondern in dem vollständigen Austrocknen, wovor sie im luftleeren Raume nicht bewahrt bleiben können. Die widerstandsfähigsten Organismen, die wir kennen, die Spaltpilze, welche die feuchte Siedehitze ertragen, gehen durch längeres scharfes Austrocknen zu Grunde, und ich bin überzeugt, dass selbst ihre Sporen nach einem nicht sehr langen Aufenthalte in dem Vacuum des Weltraumes, wo sie ihren Wassergehalt vollständig verlieren würden, leblos auf der Erde anlangten. Es ist daher, wenn es nicht noch andere, mit andern Eigenschaften begabte, niedere Organismen, als die uns bekannten gibt, keine Hoffnung, dass ein Weltkörper den andern mit organischem Leben besame, aber auch keine Gefahr, dass einer den andern mit den (in Spaltpilzen bestehenden) Keimen seiner Infectionskrankheiten anstecke."

[1] De lib. arb. l. 2. c. 2. Migne, P. L. XXXII, 1242.

Assertio. **Exsistere Deum tamquam virtutem supramundanam probatur ex operibus multis supernaturaliter factis.**

356. Stat. Quaest. Hoc argumentum sub forma theseos non proponimus, quia id, quod est in eo potissimum, scil. revera miracula facta esse, hoc loco non demonstratur, sed tamquam alibi probandum supponitur.

Probatur. Historia teste in mundo saepe evenerunt et eveniunt illustria facta, quae agentibus mundi visibilis nullatenus adscribi possunt, sed agens supramundanum et spirituale supponunt. Eiusmodi facta sunt vaticinia prophetarum Veteris Testamenti, vaticinia Christi Domini, vaticinia in Ecclesia Christi interdum edita, miracula libris Veteris Testamenti consignata, miracula Christi Domini, miracula apostolorum, martyrum, sanctorum, miracula circa reliquias sacras et locis sacris perpetrata, propagatio fidei christianae, emendatio morum religione christiana effecta, perennitas Ecclesiae catholicae, Christi vita sanctissima, doctrinae christianae sublimitas humanam sapientiam longe superans, sanctorum virtutes heroicae, martyrum fortitudo etc. Quorum factorum veritatem et supernaturalitatem in theologia apologetica demonstratam invenies. — Ergo supra mundum exsistit horum miraculorum operator et causa. Ergo (cf. n. 22) exsistit Deus.

357. Scholion. I. Argumentum praesens prae reliquis eo excellit, quod opera supernaturalia naturalibus praestantiora sunt ideoque Deum perfectius manifestant. Nam quo nobilius est opus, eo magis Dei perfectionem nuntiat. V. gr. ex consideratione naturae humanae Dei sapientia, sanctitas, libertas luculentius eruitur quam ex consideratione naturae inferioris. A pari consideratio ordinis supernaturalis magis iuvat quam consideratio cuiusvis naturae. Ex supernaturalibus scilicet facillime apparet Dei supremum dominium in omnes res, independentia a legibus naturae, omniscientia in vaticinando, omnipotentia in resuscitando, sapientia in providendo, sanctitas in praecipiendo, occulta directio circa corda hominum. Complexus factorum supernaturalium tamquam novum quoddam et sublime universum considerari potest, quo Deus splendidius se manifestat, quam universo naturae praestitit.

Etiam eo argumentum nostrum insigne est, quia magis immediate et clare Deus manifestatur. Cursus naturae legaliter gradiens saepe Dei causalitatem ab oculis hominum occultat. Quod in supernaturalibus non ita accidit, sed hic apertissime digitus Dei demonstratur.

Deinde hoc argumentum facilius corda hominum ferit libentiusque ab iis admittitur. Est enim a natura ipsa stimulus quidam hominibus inditus, quo ad supernaturalia trahuntur iisque delectantur et firmiter adhaerent.

Denique in hoc argumento commodissime accidit, quod exsistentia Dei, quae prius ex miraculis ratiocinando colligitur, postmodum legatorum miraculis approbatorum dissertissimo praeconio confirmatur et stabilitur et quantum ad varia Dei attributa egregie perficitur.

Postremo cognitio Dei, quae ex miraculis hauritur, propterea pretiosissima est, quia proxime accedit ad fidem et meritum supernaturale gratiae; qua de re agunt theologi.

Neque tamen oblivioni dare debemus miraculorum historicam veritatem et characterem, quo vires naturae excedunt, cura diligentissima et sat copiosa prius in tuto collocanda esse, ut argumentum prospere fluat. Haec autem inquisitio facilius, iucundius, manifestius currit, si iam supponitur exsistere Deum, qui omni naturae praesidet et praecipue rerum humanarum providentiam gerit.

358. II. Historia generis humani specialem quandam Dei circa nos curam et providentiam manifestat, quae in eo mirabilissima est, quod fines suos efficacissime assequitur, quin hominis libertatem laedat. Haec Dei gubernatio, etsi iam in ipsa naturali generis nostri evolutione et in naturali scientiarum, artium, consuetudinum, legum, commercii, culturae progressu cernitur, tamen id prae omnibus et in omnibus spectat, ut ad bona Christi supernaturalia homines perveniant. Cernitur etiam haec Dei oeconomia in eo, quod historia iustitiam quandam manifestat, quae virtutes populorum praemiatur eorumque vitia punit. Iam vero, quum tota haec Dei circa nos cura ad facta praeternaturalia referatur, argumentum oeconomologicum, quod ex facto providentiae specialioris exsistentiam Dei providentis colligit, pars quodammodo est argumenti ex miraculis ideoque a nobis speciatim non tractatur. — Si quis tantum illam providentiam consideret, quae nullum Dei influxum praeter naturae cursum communem et solitum involvit, is partem argumenti teleologici explicabit.

359. III. Praeter facta illustria et publica, quibus Dei immediatus interventus agnoscitur, multa sunt facta, quae singulares homines vel familias vel coetus hominum angustiores spectant iisque solis satis nota et perspecta sunt. Facta illa publica inserviunt

argumento scientifico et generatim valido; facta autem privata summam quandam vim in eos exercere solent, qui talia in se vel amicis vel notis experti sunt. In specie experientia propria, illustrationes et inspirationes nobis immissae, efficacia quoque gratiae a passionum misero servitio ad virtutum solidarum exercitium nos vocantis et roborantis argumenta sunt valida Dei exsistentis. Quae tamen experientiae non solent fieri nisi ab iis, qui veritatem et virtutem sincere quaerunt.

OBIECTIO.

360. Aliquis daemon inferior vel etiam spiritus nequam talia miracula patrare potest. Ergo non sequitur Deum exsistere.

Resp. a) Certe tamen spiritus invisibiles et mundus spiritualis exsistunt. Hoc contra materialistas probavisse magnae utilitatis est. — Praeterea multa ex illis factis, velut vaticinia, excedunt vires daemonis inferioris.

b) Spiritus malignus non potest esse ens a se. Ergo est creatus ab alio ente, quod est a se et Deus. Ergo etiamsi eventus insolitus supponitur esse a spiritu maligno, nihilominus ad exsistentiam Dei concludere possumus. Cf. n. 22.

c) Omnia miracula, quae recensuimus, uni supremo regimini subsunt. Omnia enim ad eundem finem conspirant, qui est Christus Dominus. Christus ab universo Vetere Testamento praefiguratur, prophetizatur, praeparatur; Christus in Ecclesia catholica, quam ipse instituit, et cui Petrum reliquosque apostolos et eorum successores praefecit, praedicatur, glorificatur, omnibus fidelibus imitandus proponitur; Christi opus Ecclesia exsequitur et per omnia saecula continuat; Christus ingenti miraculorum corona insignis vixit; in Christo eiusque a mortuis resurrectione ad miraculorum culmen perventum est. Constat igitur illa miracula ab uno fonte manavisse. Atqui qui tam late in genere humano regnat, aperte est rector generis humani et mundi. Ergo illa miracula exsistentiam demonstrant rectoris mundi, qui est Deus, non spiritus inferior. — Quod magis adhuc patebit, si speciatim miracula Christi Domini consideras. Caecos, surdos, mutos, mutilatos, leprosos, quosvis aegrotos sanat, aquam in vinum vertit, supra mare ambulat, procellam sedat, Christum mortuum universa natura luget etc. Quae sane ostendunt eum, qui omnia haec miracula patravit, esse Dominum universae naturae sive Deum[1].

---

[1] In apologetia exsistentia Dei supponitur et tunc facilius, ratione habita providentiae divinae, spiritum malignum in istis operibus non intervenire efficitur. — De toto hoc argumento ex miraculis cf. Heinrich, Dogmatische Theologie (1879) III, 266.

CAPUT VI.

DE ARGUMENTIS THEOLOGICIS MORALIBUS.

PROLOGUS.

361. Argumenta moralia, quibus exsistentiam Dei demonstremus, tria, ut supra diximus, afferemus. Quare tres sunt huius capitis articuli:

Articulus I. De argumento eudaemonologico,
„ II. De argumento deontologico.
„ III. De argumento ethnologico.

ARTICULUS I.

DE ARGUMENTO EUDAEMONOLOGICO.

362. Duplex potissimum in anima hominis est tendentia, qua ad Deum pervenit. Una nititur principio causalitatis, quo ad quemvis eventum causam quaerimus, donec recedendo ad ultimum *terminum a quo* et primam omnium rerum causam perveniamus. Altera tendentia est desiderium beatitudinis, quod nos procedendo ad ultimum *terminum ad quem* et supremum omnium rerum finem perducit. Hac secunda via Deum argumento eudaemonologico quaerimus. Quae via sollemnis erat S. Augustino. Neque sane hoc mirum accidit. Nam quum iam sciamus Augustinum veritatis contemplatione ad Deum ascendere consuevisse, etiam in beatitudinis consideratione frequens esse debuit. Arctissimo enim nexu veritas et bonitas, sapientia et beatitudo continentur. Quem nexum ipse Augustinus his verbis exprimit: „Num aliam putas esse sapientiam nisi veritatem, in qua cernitur et tenetur summum bonum? . . . Summo autem bono assecuto et adepto beatus quisque fit, quod omnes sine controversia volumus. Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes, quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur.“ [1]

363. Mentem S. Doctoris circa argumentum nostrum iam enucleatius proponamus. Imprimis omnes homines innato et necessario desiderio in beatitudinem ferri passim inculcat. Ita in libro 13. De Trinitate, quum retulisset illud cuiusdam mimi: „Vili vultis emere

[1] De lib. arb. l. 2. c. 9. n. 26. Migne, P. L. XXXII, 1234.

et caro vendere", et illud Ennii: „Omnes mortales sese laudarier optant", haec non ita approbat: et pergit: „At si dixisset: ‚Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis', dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quae omnibus et in omnibus hominibus satis nota est, non recedit." Et paulo post: „Itane falsum erit, unde nec ipse (quum academicis omnia dubia sint) academicus ille Cicero dubitavit, qui, quum vellet in Hortensio dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium: Beati certe, inquit, omnes esse volumus?" [1] — Hoc desiderium non potest esse inane; sed aliquod summum bonum exsistere debet, quo plene beamur. Neque enim beatitudinem appeteremus, nisi nobis esset impressa notio eius, i. e. nisi mens nostra innatam haberet aptitudinem et tendentiam, qua bonis et veris particularibus cognitis plenam quandam voluntatis quietem et veritatis fruitionem concipit; qui profecto conceptus illusorius non est, quum mens ad illusiones naturaliter non feratur. „Sicut antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis (per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle), ita etiam, priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum, si interrogetur, velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet." [2] — Ceterum S. Doctor desiderium beatitudinis non esse vanum non tam probat, quam ut rem nimis patentem supponit. Itaque Augustinus exsistentiam summi boni, quod desideramus, assumens, quid sit illud summum bonum, potius quaerit, quam an sit. Praeclarus in hac re est locus Confessionum: „Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te [i. e. amo summum bonum]. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te . . . Quid autem amo, quum te amo? Non speciem corporis, nec decus temporis, nec candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suaveolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus. Non haec amo, quum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, quum amo Deum meum,

---

[1] De Trin. l. 13. c. 3. et 4. Migne. P. L. XLII, 1018.

[2] De lib. arb. l. 2. c. 9. n. 26.

lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est, quod amo, quum Deum meum amo. Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: Non sum; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum, et responderunt: Non sumus Deus tuus, quaere super nos. Interrogavi auras flabiles, et inquit universus aer cum incolis suis: Fallitur Anaximenes, non sum Deus. Interrogavi coelum, solem, lunam, stellas: Neque nos sumus Deus, quem quaeris, inquiunt. Et dixi omnibus iis, quae circumstant fores carnis meae: Dixistis mihi de Deo meo, quod vos non estis, dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea, et responsio eorum species eorum. Et direxi me ad me et dixi mihi: Tu quis es? Et respondi: Homo . . ." Tandem invenit Deum in memoria et mente sua tamquam summum bonum complete beans et primam veritatem [1]. — Haec omnia alibi praeclarissimis verbis sic comprehendit: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." [2]

364. Explicentur iam conceptus summi boni, beatitudinis et appetitus innati, quum ad intelligentiam argumenti subsequentis requirantur.

Bonum est ens appetibile sive ens, ut est obiectum voluntatis. Nempe ens est obiectum tum intellectus, qui cognoscendo illud in se recipit, tum voluntatis, quae se ad ens inclinat et quasi transfert. Ens, ut est obiectum intellectus, appellatur verum; ut est obiectum voluntatis, vocatur bonum. — Porro in bonum ferimur vel propter ipsum bonum vel propter aliud, quemadmodum medicinam propter sanitatem quaerimus. Hinc bonum duplex distinguitur: *finis* est bonum, quod sui gratia appetitur, et ratione cuius aliud appetere possumus; medium sive *utile* est bonum, quod alius gratia volumus.

Finis dicitur medius vel ultimus. Finis medius est, qui tum rationem quandam finis habet, quatenus eius gratia aliud quaeritur, tum rationem medii sive utilis, quatenus ipse iterum propter aliud tertium amatur; vel etiam, quod fere in idem recidit, finis medius est, qui ratione quidem sui appetitur, ita tamen, ut simul altiori

---

[1] Confess. l. 10. c. 6 sqq. Migne, P. L. XXXII, 782 sqq. [2] Ibid. l. 1. c. 1.

fini subdatur. Finis ultimus est, qui sui gratia appetitur, quin ad ulteriorem finem ordinetur; in ipso igitur motus voluntatis terminatur. — Finis ultimus alius est de facto, alius de iure. Finis ultimus de facto est bonum, quod quis quaerit, quin illud ad ulteriorem finem ordinet. Finis ultimus de iure est bonum, quod ex se natum et dignum est, quod propter se appetatur, et ad quod reliqua omnia bona ordinentur, quin ipsum habeat superius bonum, ad quod recte ordinetur. De facto divitiae vel vita diuturna sunt finis ultimus multorum hominum; finis ultimus de iure tantum est bonum vere summum sive Deus.

365. *Beatitudo* obiective dicitur bonum, quod totaliter quietat appetitum; subiective ipsa possessio illius boni et plena voluntatis quies ex hac possessione resultans. Beatitudo nostra obiectiva Deus est; ipse nimirum est bonum illud summum, quod, si clara cognitione possidetur, appetitum nostrum plane satiat. Beatitudo nostra subiectiva in perfecta quadam et congrua Dei contemplatione et aestimatione consistit, quam amor consequitur. — Saepe beatitudo indeterminate dicitur. Sic significat subiective plenam voluntatis quietem, obiective bonum aliquod, ex quo quis recte vel falso hanc quietem exspectat.

366. Duplex distinguitur appetitus: *elicitus* et *innatus*. Elicitus est actus vitalis tendens in bonum apprehensum; subdividitur in intellectivum et sensitivum, prout ex cognitione intellectiva vel sensitiva oritur. Appetitus innatus est pondus quoddam, quo omnis natura (i. e. omne principium operationis) in terminum a Creatore ipsi impressum quasi gravitat. Nulla enim creatura ad terminum suum indifferens est, sed ad eum intrinseco nisu iugiter sollicitatur. Appetitus igitur innatus non est actus vitalis, immo omnino non est actus sive operatio; sed cum ipsa natura, cuius est, realiter identificatur. Neque hic appetitus mera capacitas est; sed est tendentia ad bonum et quasi sollicitudo, non tamen per modum operationis, sed per modum quasi ponderis. Itaque appetitus innatus non est operatio, sed potest considerari tamquam actus primus, modo explicato.

Thesis XVI. Exsistere Deum tamquam bonum summum probatur ex desiderio beatitudinis nobis innato.

367. **Probatur.** Homo appetitu innato fertur in beatitudinem sive in bonum, quod aequivalenter et eminenter omnia bona continet ideoque voluntatem plene satiat. Demonstratur hoc

1. *a priori.* Quaelibet facultas pondere naturae fertur in omnia, quae sub eius obiecto formali continentur. Atqui obiectum formale voluntatis humanae est bonum, ut sic. Ergo voluntas humana et ipse homo fertur in omne bonum. Et quidem fertur in omne bonum quodammodo collective i. e. fertur in bonum, quod aequivalenter et eminenter omnia bona particularia continet ideoque voluntatem plene satiat. Nam etiam haec plena satietas ab intellectu, qui est omnis veri capax, apprehenditur et tamquam bona et maxime bona voluntati proponitur.

368. 2. *a posteriori.* Homo in omni actu id spectat, ut aliquod bonum procuret vel malum removeat. Atqui in hoc interpretative beatitudinis desiderium elicimus. Nam ita bonum particulare quaerimus, ut quiescere non possimus, quamdiu alicui adhuc malo subsumus aut bonum ulterius desiderandum apprehendimus. Neque tantum interpretative et implicite, sed etiam formaliter et explicite saepissime beatitudinem (saltem indeterminate sumptam) volumus. Neque enim de statu boni perfecti cogitare possumus, quin toto corde ad eum afficiamur; impossibile autem est beatitudinem sincere odio habere. — Atqui hoc desiderium interpretative vel explicite elicitum, quum sit absolute universale in omnibus hominibus et prorsus necessarium, appetitum innatum beatitudinis supponit, i. e. ipsius naturae instinctu et pondere in haec desideria erumpimus.

369. 3. *auctoritate.* Nos beatitudinem naturaliter quaerere in confesso est apud omnes. Conferantur, quae supra ex S. Augustino attulimus. Revera conscientia uniuscuiusque hominis tam clare loquitur, ut nos beatos esse velle demonstratione plane non indigeat.

370. Atqui hic beatitudinis appetitus innatus non potest esse per se inanis, sed satiabitur, nisi forte impedimentum accidentale supervenerit, i. e. nisi homo peccando beatitudine indignum se reddiderit. Nam:

1. Desiderium beatitudinis nobis impressum promissio quaedam naturae est beatitudinem acquiri posse et acquirendam esse. Natura enim desiderium beatitudinis nobis imprimit et sic nos quasi iubet beatitudinem quaerere. [NB. Naturam hic intelligo universitatem rerum, quae est quodammodo principium proximum omnium, quae sunt et eveniunt. Haec natura per metaphoram quandam et analogiam velle et iubere dicitur.] Atqui non possumus quaerere beatitudinem, nisi credamus eam esse possibilem. Ergo natura vult, ut beatitudinem nos posse consequi credamus, i. e. natura

nobis beatitudinem tamquam possibilem proponit et promittit. — Iam vero natura non mentitur. Locutio enim per se veritatem latentem aperit, mendacium autem est locutionis abusus. In locutione igitur praesumenda est veritas, quae per se ei inest; mendacium autem probari debet. Tantum vero abest, ut natura de mendacio suspecta sit, ut universalis inductio eam veritatem amare doceat. Veritatis enim studium manifestat natura, quum in homine sensus et mentem veritati cognoscendae adaptaverit et veritatis veracitatisque amorem pectori nostro indiderit.

Porro instinctu et inclinatione naturali bruta animalia non decipiuntur. Atqui valde absonum est animalia stupida et vilia naturam recta docere et provide curare, hominem autem rationalem et principem terrae fallere et tendentiis vanis et spe falsa pascere.

371. 2. Universalis inductio hunc mundum demonstrat optime et ordinatissime esse constructum et compositum; constat ex iis, quae in argumento teleologico diximus. Ergo neque hominem natura condidit per se agitatum desideriis vanis et contradictionibus scatentem; idque eo minus, quum homo sit caput mundi visibilis. — Neve obicias nos in hoc exsistentiam Dei teleologice probatam supponere. Neque enim dicimus: Mundus est ordinate dispositus ideoque ab architecto sapiente fabricatus; ergo homo, qui est ab illo architecto, sapienter constructus est. Sed ex dispositione mundi immediate, quin de architecto cogitemus, hominem non esse vi essentiae suae pessime et miserrime vitiatum per analogiam colligimus.

372. 3. Desideria naturalia non esse frustra et inania et omnem naturae vocem esse veram tam exploratum est, ut sit veritas per se nota, quae demonstratione non indiget. Certe de hac re hominum vulgus neque dubitat neque dubitare potest. Omnibus enim evidens et persuasum est essentias rerum et prima principia esse vera et bona, non fallacia et vitiata. Hoc in omni iudicio et in omni vita sua supponunt; in omni enim pronuntiato mentem hominis assumunt non esse illusoriam, sed rectam et ad veritatem capessendam natam et aptam. Propterea etiam S. Augustinum vidimus non in eo laborasse, ut desiderium beatitudinis chimaericum non esse efficeret, sed omnem operam in eo collocasse, ut, quid sit obiectum huic desiderio respondens, inveniret. Quomodo etiam concipere possumus aliquam exigentiam vel tendentiam, quin sit bonum, quod rem exigentem attrahat et sollicitet? Cf. n. 120.

373. Iam vero appetitus innatus beatitudinis satiari non potest et inanis erit, nisi exsistat bonum summum et infinitum, quod est Deus. Nam

1. quaerimus naturaliter plenam quandam veritatis cognitionem. Hoc constat:

a) *ex natura intellectus.* Intellectus noster ipsam universalissimam entis rationem cognoscit ideoque ad omnia, quae sub hac ratione continentur, amplectenda fertur. Hinc quolibet particulari vero dato aliud ultra apprehendere molimur ex cognitis ad incognita tendentes. Neque hic motus quiescere potest, donec ad supremam quandam et completam scientiam perventum est.

b) *experientia.* Quantopere ad veritatem efficiamur, propria cuique conscientia testatur. Cotidie etiam videmus, quam acri studio homines veritatem inquirant; et historia scientiarumque progressus docent haec studia semper viguisse nec quiescere posse, quamdiu aliquid investigandum hominibus relinquitur.

374. Porro plena et beatificans veritatis possessio haberi nequit, nisi exsistat veritas infinita, quae est Deus. Nam:

a) Veritatis cognitio plena, quam appetimus, non habetur nisi cognito obiecto infinito actualiter exsistente. — Dico primo nos quaerere cognitionem obiecti actualiter exsistentis. Inanis enim per se et ieiuna est cognitio abstractionum. Utique quaerimus cognitionem rerum possibilium, sed magis scientiam actualium; immo illae abstractiones nos non afficiunt nisi propter nexum et relationem, quam ad actualia habent. Neque etiam probe dicitur hominem et mundum totum, cuius homo est caput, ordini possibili et ideali tamquam fini subdi; finem rerum et universitatis culmen oportet esse maxime actuale. Denique nihil est in ordine ideali, nisi quid prius et potius fuerit in ordine actuali tamquam in fundamento. Qua de re in argumento ideologico locuti sumus. — Dico secundo nos quaerere cognitionem obiecti infiniti. Cognitione enim obiecti finiti intellectus capacitas indefinita non satiatur; sed a qualibet finiti cognitione ad ulteriora consideranda pergere cupit.

b) Veritatem non solum contemplari volumus, sed etiam amare. Atqui presse loquendo amamus actualia, non possibilia; inter actualia proprie amamus intellectualia sive personas. Ergo veritas, cuius cognitio beatos reddit, est entis personalis realiter exsistentis; est etiam entis infiniti, quia solo obiecto infinito amoris facultas indefinita satiatur et impletur.

375. 2. Ut aliquod bonum hominem plene beare possit, appetitum plene explere et omne malum excludere debet. Insuper hoc bonum in omnium hominum potestate esse oportet, quum etiam desiderium huius boni sit universale. Denique hoc bonum debet esse aeternum et indefectibile. Hoc ultimum expressius ostenditur:

a) *a priori*. Hominem beatitudinem aeternam appetere constat iam ex ipsa natura intellectus nostri. Homo enim non solum res temporales cognoscit, sed ipsam rationem abstractam temporis, praeteriti, praesentis, futuri, perpetui diiudicat. Ideo appetitus hominis, qui cognitioni proportionatur, naturaliter non solum bona in concreto et ad praesens quaerit, sed praecise ea etiam vult ut futura et perpetua. Sic fit, ut, quo maius est bonum, eo magis amittere nolimus. Beatitudo autem est bonum summum. Ergo maxime volumus eam esse perpetuam.

b) *a posteriori*. Homines aeternitatem et immortalitatem amare testatur propria cuiusque conscientia, testatur sedula philosophorum sollicitudo circa quaestionem de vita post mortem, testatur desiderium gloriae apud posteros consequendae. Si enim umbra immortalitatis, quae in memoria hominum est, tanti aestimatur, quanto magis ipsa vita perpetua. — Quis non horret miserum materialismi dogma aeternitatem tollens? Quam triste morientis solamen ab atheis, qui vita finita finem malorum sperare iubent. O solatia desolatissima! Quis finem malorum fine omnis gaudii emet?[1]

376. Nunc autem facile vides in hac vita et in bonis huius terrae hanc beatitudinem illis characteribus vestitam non inveniri. Hoc est adeo exploratum, ut id pluribus ostendere supersedeamus. Legi autem possunt, quae apud philosophos in ethica habentur,

---

[1] Ad rem Walter (Naturrecht u. Politik 1863, p. 48): „Ist der Mensch nur ein höher organisirtes Thier ohne eine unsterbliche Seele, so hat der Unterschied zwischen dem Guten und Bösen keine Wahrheit und Bedeutung mehr. Die Tugend ist dann nur ein Wahn, die Stimme des Gewissens nur ein Nachhall aus der Kinderstube und ein für den starken Geist überwundener Standpunkt. Und der Mensch? Unglücklicher als das Thier, da er die Gewissheit des Todes weiss, grausames Widerspiel der Natur, die ihn des Gedankens der Unsterblichkeit fähig gemacht und doch zur Vernichtung verurtheilt hat, welcher Werth bleibt dann den den Menschen vor dem Thiere auszeichnenden Vorzügen als der, für die kurze Spanne seines Daseins die Kunst und Intensität des Genusses zu schärfen. Und auch dieses schliesst den Stachel der Gewissheit in sich, dass das im Genuss erschöpfte Dasein in einem Haufen von Staub endigt, den der Wind verweht."

quando ostendunt beatitudinem non esse in divitiis aut in honore aut in voluptate aut in virtute aut in reliquis terrae bonis [1]. Admittenda igitur est vita futura et perpetua; admittendum est aliquod bonum supramundanum, quo in illo vita fruimur et satiamur. Verum si exsistit bonum supramundanum, Deus exsistit; cf. n. 22 [2].

377. Scholion. I. Sicut ex nativitate singulorum hominum animarumque ortu Dei exsistentia colligitur, ita etiam ex hominum morte. Nam in morte animae humanae cura gerenda est, ne corporis et phantasiae auxilio destituta ad operationes vitae manca inveniatur. Mundus autem visibilis animam corpore solutam non curat. Ergo haec cura ab ente supramundano suscipitur, quod animae separatae novum essendi modum tribuit, ut etiam sine corpore et sine phantasia comite opera vitae perfecte exerceat. Facillime etiam animam intelligimus illam plenam cognitionem, in qua beatitudo consistit, sine interventu potentiae divinae consequi non posse, praesertim quum studiis nostris mox finem mors imponat.

Vix est, cur notemus argumentum eudaemonologicum in vita humana summam vim habere. Per hanc enim viam facillime homines ad persuasionem de exsistentia Dei perducuntur vel saltem in ea retinentur. Quando nempe miserias huius vitae experiuntur, desiderium beatitudinis cordi impressum vivide sentiunt statimque de vita futura et de Deo beante spem concipiunt indubitatam.

378. II. Ipsa indefinita intellectus et voluntatis capacitas, quae ad omne verum et bonum extenditur, manifestat exsistere ens infinite intelligens et infinite amans. Nam in facultatibus nostris a potentia ad actum mobilibus nulla capacitas invenitur, nisi in quantum exsistit motor immobilis, qui actu praecontinet, quidquid in nobis est capacitate. — Praeterea haec facultatum capacitas naturaliter respicit obiectum, quo impleatur. Ergo ne ordo rerum parum sibi constare et cohaerere videatur, exsistere debet obiectum infinite intelligibile et infinite amabile.

379. III. Hic breviter iudicare iuvat argumentum, quod *psychologicum* appellari potest. In thesi diximus Deum debere exsistere tamquam obiectum futurae nostrae beatitudinis; nunc dicimus

---

[1] Cf. Meyer, Instit. iuris naturalis n. 59 sqq.

[2] Bonum, quo in vita futura fruimur, esse reale, non mere ideale, intelligitur iis, quae n. 374. modo diximus.

Deum debere exsistere, ne praesens vita nostra nimis misera sit. Considera igitur, quantam salutem vitae nostrae praesenti afferat Dei cognitio.

1. Tota vita erigitur spe beatitudinis futurae.

2. Natura nostra insigniter nobilitatur, quia per intellectum Deum cognoscimus, cum eo conversamur et loquimur. Si hominum proborum et nobilium familiaritate frui iure in summis bonis ponitur, conversatio divina quanti aestimanda erit! Et haec cum Deo collocutio et amicitia et contemplatio et amor quantas consolationes et gaudia afferat, sciunt, qui experti sunt. Quid dulcius quam conscientia nos habere amicum, qui ardentissimo et benevolentissimo et purissimo amore nos prosequitur, in cuius conspectu semper ambulamus, qui semper nobis praesens est, cui semper loqui possumus, qui numquam moritur, qui nulla miseria tangitur, qui beatissimus est!

3. Quantum dat animum ad labores etiam gravissimos alacriter subeundos haec conscientia, quod pro Deo laboramus et a Deo benedictionem et praemium laboris exspectamus.

4. Quanta mentis fortitudo in rebus huius mundi labilibus et caducis gignitur in eo, qui scit omnia a Deo disponi et ad nostram conferre salutem.

5. In summis tandem miseriis, in paupertate, in morbis, in persecutionibus quam dulce est scire nos habere Patrem coelestem, cui miserias nostras exponere licet, qui valens est ad auxiliandum, qui neminem in se sperantem et ad se precantem derelinquit. Hoc sensit ille, qui dixit: „Pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me.“ [1]

380. Et huic oppone vitam sine Deo. Tota vita humana ad nil valet, nisi ut parvulam delectationem carnalem eamque sat momentaneam ferat, quae insuper acerbissimis doloribus impraegnatur. Multi autem ne hanc quidem iucunditatem propter morbos et alia infortunia attingere valent, et qui attingunt, eo ipso proximos suos impedire solent. Quis etiam ad laborem stimulus esse potest, quum ad summum per duros labores paucissimis hominibus ad misella illa carnis gaudia utilis esse possis? Revera si haec esset condicio hominis, impleretur illud: „Laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi, qui necdum natus est, nec vidit mala, quae sub sole fiunt.“ [2]

---

[1] Ps. 26, 10. [2] Eccl. 4, 2.

Et nunc quaero, num possibile sit naturam, quae in reliquis tam magnifica et liberalis est, in hominem, qui est caput universi, tam crudeliter saevire.

Dictis addimus quaedam ex Rousseau: „Tenez, inquit, votre âme en état de désirer qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais. . . . Fuyez ceux qui, sous prétexte d'expliquer la nature, sèment dans les coeurs des hommes de désolantes doctrines, et dont le scepticisme apparent est cent fois plus affirmatif et plus dogmatique que le ton décidé de leurs adversaires. Sous le hautain prétexte qu'eux seuls sont éclairés, vrais, de bonne foi, ils nous soumettent impérieusement à leurs décisions tranchantes, et prétendent nous donner pour les vrais principes des choses les inintelligibles systèmes qu'ils ont bâtis dans leur imagination. Du reste, renversant, détruisant, foulant aux pieds tout ce que les hommes respectent, ils ôtent aux affligés la dernière consolation à leur misère, aux puissants et aux riches le seul frein de leurs passions; ils arrachent du fond des coeurs les remords du crime, l'espoir de la vertu, et se vantent encore d'être les bienfaiteurs du genre humain. Jamais, disent-ils, la vérité n'est nuisible aux hommes. Je le crois comme eux, et c'est, à mon avis, une grande preuve que ce qu'ils enseignent n'est pas la vérité.“ [1]

OBIECTIONES.

381. Obi. 1. Homo naturaliter Deum videre vult. Tamen visio beatifica non a naturali Dei providentia, sed a sola gratia praeparatur, ita ut Deus eam generi humano denegare potuerit. Ergo desiderium naturale sive innatum frustra esse potest.

Resp. Visio Dei, quum rationem boni habeat, ab homine appeti potest. Tamen quia praecisione facta ab omni gratuita Dei promissione et elevatione supernaturali rationem boni humani non habet, inclinatione naturali et appetitu innato in eam non ferimur; nulla enim natura ultra suam capacitatem pondere innato fertur. Habemus igitur appetitum elicitum visionis beatificae, non innatum. — Sic etiam potest occurrere vel fingi, quod quis habeat desiderium elicitum, ut a persona Verbi hypostatice assumatur, sicut humana Christi natura; desiderium innatum huius rei certe non habemus. Plura de hac re habent theologi.

382. Obi. 2. Homo appetitu innato vitam praesentem in aeternum conservare et mortem vitare quaerit; neque tamen mortem declinabit. Ergo desiderium innatum potest esse frustra.

Resp. Appetitus innatus non fertur in aeternam huius corporalis vitae prolongationem. Nimirum natura sensitiva aeternitatem omnino attingere non

[1] Em. IV, 19.

potest et in praesentibus stat: ideo etiam bruta non aeternam vitam appetunt. sed semper tantum pro hic et nunc mortem fugiunt. Secundum partem autem rationalem homo naturali pondere solum quaerit bonum et beatitudinem in communi. Homo igitur, quidquid in particulari desiderat, hoc non appetitu innato, sed elicito quaerit. Propterea revera mortem tamquam bonum libera electione appeti saepe videmus; desiderio beatitudinis, quia innatum est, nemo se exuere potest [1].

383. Obi. 3. Etiam bruta plenam quietem appetitus sui affectant neque ad eam perveniunt. Ergo etiam in nobis desiderium beatitudinis non saturatum manere potest.

Resp. Brutum non fertur nisi ad praesentia et particularia, non ad aeternitatem et stabilem beatitudinem. Haec autem brutorum tendentia expletur temporali et particulari satietate, quae saepissime eis contingit. — Deinde oblivisci non debemus bruta conscientia et reflexione proprie dicta carere. Hinc singulare brutum non sibi vivit, sed speciei et toti universo. Itaque in brutis vanum non erit, quidquid est in bonum speciei et universi; quamquam hoc per se etiam erit in bonum individui, nisi interdum per accidens impeditur. — Denique longe alia est ratio brutorum et hominis. Bruta, quum intellectu et vera conscientia careant, nec promissionem naturae accipere nec proprie misera esse possunt. Homo autem promissionem beatitudinis cognoscit et acceptat, et si vana esset naturae suae de beatitudine sollicitudo, omnino miserrimus evaderet.

Quae quum ita sint, analogia brutorum non solum non facit ullam difficultatem, sed in luculentissimam rei nostrae confirmationem cadit. Hominis enim appetitus his rebus, quas oculis videmus et manibus contractamus, non satiatur: et quanto plura homo consequitur, tanto maiora semper appetit. Non est autem rationi congruum brutorum animalium appetitum satiari, hominis non satiari, quia homo cunctis aliis animantibus infelicioris esset condicionis. Quis autem ferat hominem, qui cunctis aliis animantibus ratione incomparabiliter praestat, in hoc uno tamen iisdem cedere, quod cetera satientur, ipse vero ex natura sua insatiabilis esse debeat? Quod cetera animantia satiantur, experimenta cotidiana nos docent, quum videamus illa vel cibo vel potu illis apto vel similibus satiari. Quod vero non satiatur homo, quilibet proprio suo experimento docetur. Quo sane comperit, si divitias coacervat, si dignitates consequitur, si oblectamentis fruitur, numquam sibi dicere: „Sufficit", sed semper plura velle et ad maiora aspirare. Si ergo homo nullo modo his rebus satiari possit et tamen, ut cetera saltem animantia, proportionato suo bono quiete frui debeat, consequens est illum satiari fruitione alicuius boni, quod supra hunc mundum exsistit.

384. Obi. 4. Desiderio veritatis consequendae nequaquam plenam veritatis possessionem natura nobis promittit. Vult tantum, ut veritatem pro viribus singuli inquirant, et gradatim genus humanum ad pleniorem culturam et scientiam evolvatur.

Resp. Si natura veritatem nos pro viribus quaerere neque tamen, saltem plene, invenire voluisset, amorem studii, non ipsius veritatis nobis indidisset.

---

[1] Eodem modo respondebitur, si quis obiciat animam habere appetitum innatum unionis cum corpore. Nempe nequaquam anima appetitu innato vult aeternaliter uniri cum corpore, sed tantum pro statu huius vitae tale desiderium habet.

Et si natura solius generis, non singulorum hominum bonum intenderet, solum affectum erga bonum publicum, non individualis beatitudinis concupiscentiam cordibus inseruisset. Nunc autem, ut individualem nostram immortalitatem, beatitudinem, scientiae plenitudinem affectemus, vehementissime urgemur. Quod desiderium si natura satiare non vellet, vere crudelis esset et mendax.

385. Obi. 5. Intellectus humani capacitas numquam explebitur, quum neque omnia possibilia neque Deum modo perfectissimo cognoscere possimus. Ergo argumentum, quod ex beatitudine per plenam cognitionem consequenda ducitur, falso nititur supposito.

Resp. Intellectus satiabitur contemplatione boni infiniti, quae omni possibilium cognitioni plus quam aequivalet. Haec hominis desiderium plene contentat, praesertim quum plurimarum aliarum rerum sufficientissima cognitio accedat. — Deinde verum est nos Deum non tam perfecte cognoscituros esse, ut eum perfectius cognoscere non possimus. Sed hoc plenae beatitudini et quieti non obest. Nimirum homo ad acquirendam Dei cognitionem vere beantem, etiamsi haec esset mere abstractiva, speciali aliquo concursu divino indiget. Hic concursus diversus est pro diversitate meritorum, quae in hac vita mortali quisque comparavit. Hoc concursu cuiusque intellectus proxima capacitas determinatur. Qua expleta quilibet perfecte beatus est, quum sciat maiorem beatitudinem sibi nec debitam nec possibilem esse et voluntatem habeat voluntati divinae plane conformem. Neque ullo modo desiderium innatum beatitudinis ultra haec fertur. — Itaque capacitas Deum perfectius semper cognoscendi remote solum et in abstracto indefinita est; proxime autem et in concreto plane determinata est concursu Dei praeparato.

386. Obi. 6. Multi homines desiderium illud boni infiniti et veritatis plene possidendae non habent. Contenti essent, si divites, honorati, amati inter cives suos semper vivere possent.

Resp. At illa quoque falsa beatitudo in his terris non habetur. Admittenda igitur esset vita futura et aliquis, cuius dispensatione in vita futura eiusmodi felicitas iis contingeret. — Deinde falluntur illi homines. Si omnia illa bona eis obvenirent, tunc tandem intelligerent, quam longe distarent a plena quiete et perfecta beatitudine; intelligerent ultra illa bona voluntatem nostram naturali impetu ferri, quia secundum rei veritatem plena voluntatis quies, quam omnes quaerunt, non habetur nisi in bono infinito. Habent igitur etiam hi homines (interpretative) desiderium boni infiniti, quia quaerunt plenam voluntatis quietem, quae de facto nulla est, nisi in bono infinito. — Denique hic non quaeritur, qua re quidam ex vitio proprio contenti sint, sed ad quid naturae humanae congenita excellentia nobilia pectora et sana corda pellat.

ARTICULUS II.

DE ARGUMENTO DEONTOLOGICO.

387. Omnium hominum cordibus inscripta est lex naturalis. Omnes enim boni malique discrimen norunt seque sentiunt obligari ad bonum faciendum et malum vitandum. Hanc recte vivendi obligationem a voluntate numinis supremi communi suffragio genus

humanum repetit. In cuius rei confirmationem apud eos, qui de philosophia morali scripserunt, multa circa diversos populos collecta testimonia reperies[1]. Huic vulgi persuasioni etiam philosophos passim accedere videmus. Unum audiamus Ciceronem: „Est quidem, inquit, vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat, nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.“ [2]

388. Hanc populorum fidem, qua ex lege naturali Deum agnoscunt, revelatio divina comprobavit. Ideo Rom. 2, 14—16 legimus: „Cum enim gentes, quae legem [Mosaicam] non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex. Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus, in die, quum iudicabit Deus occulta hominum.“ Quibus verbis intelligimus dictamina rectae rationis sponte Dei notionem nobis ingerere, quum Deus ea inscripserit menti nostrae et transgressores tamquam suae maiestatis contemptores iudicaturus sit.

389. Quum haec Scripturae effata tam expressa sint, per se intelligitur scriptores, qui lucem revelationis sequentes de re nostra tractarunt, semper nexum, quo obligatio moralis cum Dei voluntate copulatur, disserte statuisse. Ita Tertullianus, quum dixisset in anima etiam hominis pessimi aliquid boni latere et speciatim conscientiam Dei inesse, quae in subitis eventibus exclamationibus „Deus bonus“, „Deus videt“ se prodit, in hunc modum pergit:

---

[1] Consulatur praesertim Cathrein, Moralphilosophie I, 449—522.

[2] Fragm. libri 3. De Republ. apud Lactantium, Inst. l. 6. c. 8. Hunc locum et alios ex scriptoribus Latinorum et Graecorum classicis collectos invenies apud Meyer, Instit. iur. natural. I, 204.

„Propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine.“ [1] Nimirum si animae bonum illud semen, quo honesti inhonestique discrimen et supremi numinis voluntatem recta praecipientis sentit, non haberet, ullum crimen committere non posset, quum ob ignorantiam suam excusaretur.

390. At plurimis aliorum testimoniis omissis S. Augustinus honestatis praecepta naturaliter nobis nota esse et originem omnemque vim a voluntate Dei habere passim repetit. „Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi, quid sit iustum, et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse, quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis, qui operatur iustitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit.“ [2] „Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.“ [3] Ab hac lege aeterna leges, quas humana auctoritas fert, derivantur vimque recipiunt. „Te videre arbitror in illa temporali [lege] nihil esse iustum atque legitimum, quod non ex hac aeterna sibi homines derivarint.“ [4]

391. Explicemus iam conceptus quosdam in usum theseos subsequentis.

Lex proprie dicta definitur a S. Thoma: quaedam ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata [5]. Cuius definitionis uberem declarationem in philosophia morali invenies [6]. Dictamina moralia verae legis rationem habent, quia sunt praecepta Dei principis ad bonum societatis, quam entia intellectualia una constituunt, promulgata.

Porro lex alia est *activa,* alia *passiva.* Lex activa est, quam modo definivimus; est in ipsa mente et voluntate praecipientis. Lex passiva est in mente subditi; est dictamen rationis subditae quo iudicatur aliquam actionem esse ponendam vel omittendam propter iussionem legislatoris cognitam. Hinc intelligitur, quid sit lex *aeterna,* quid *naturalis.* Lex aeterna est activa; constituitur

---

[1] De anim. c. 41. Migne, P. L. II, 720.
[2] De Trin. l. 14. c. 15. n. 21. Migme, P. L. XLII, 1052.
[3] Contra Faust. l. 22. c. 27. Migne, P. L. XLII, 418.
[4] De lib. arb. l. 1. c. 6. n. 15. Migne, XXXII, 1229.
[5] Summa theol. 1. 2. q. 90. a. 4. [6] Cf. Meyer, Inst. iur. natur. n. 230.

praeceptis moralibus, ut sunt in mente Dei legislatoris; haec lex a S. Augustino loco, quem modo citavimus, definitur: ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Lex naturalis est passiva: constituitur praeceptis moralibus, ut sunt in conscientia hominis, qui Deo subicitur; haec lex definitur a S. Thoma: participatio legis aeternae in rationali creatura[1], vel etiam: lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum[2].

392. Legis proprium est obligare. Quid igitur est *obligatio?* Obligatio est moralis quaedam agendi necessitas. Obligatio igitur est aliqua necessitas, est aliquod vinculum voluntatem ligans et ad agendum astringens. Est tamen necessitas moralis, i. e. quae mediante cognitione voluntatem movet, et quidem ita movet, ut libertas non destruatur. Est tamen *vera* necessitas, quae prudenter sperni omnino non potest. Illa necessitas tunc tantum habetur, quando actio cum bono infinito ita cohaeret, ut fieri vel omitti debeat, nisi contra hoc bonum infinitum offendere velimus. Quamdiu enim de bono mere finito agitur, voluntas nostra illud spernere potest, quia ad possessionem boni infiniti apta et creata est neque bonis finitis satiatur aut iis indiget, dummodo ad bonum infinitum perveniri possit. Iam vero bonum infinitum hic consideratur triplex: bonum concupiscibile, bonum iustitiae, bonum amabile [amore amicitiae et complacentiae]. — Moralis igitur agendi necessitas oritur, quando intervenit ratio boni concupiscibilis infiniti. Hoc bonum est beatitudo (considerata ut bonum nostrum) sive Deus cognitione et amore possidendus. Ubi primum igitur aliqua actio cognoscitur requisita ad beatitudinem vel omnino vel promptius consequendam, moralem eam ponendi necessitatem patimur; quae tamen libertatem non destruit, quoniam bonum infinitum in his terris non cognoscimus nisi imperfecte. — Item moralis necessitas oritur, quando intervenit bonum iustitiae infinitum. Hoc bonum est supremum ius Dei, quo exigere potest, ut omnis natura ei tamquam Creatori et Principi ad voluntatis nutum perfectissime obtemperet. Quam primum igitur Deum aliquid praecepisse constat, moralem id faciendi necessitatem experimur. — Denique moralis necessitas oritur, quando intervenit bonum propter se infinite amabile. Hoc bonum est Deus. Ubi primum igitur aliqua actio amicitiam cum Deo laedit, morali necessitate omittenda est.

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 91. a. 2. [2] Opusc. IV. In duo praec. carit. prol.

Ex his necessitatibus prima respicit Deum ut causam finalem (finem nobis consequendum), altera ut causam efficientem et creantem, tertia ut causam exemplarem, quae omnem pulchritudinem infinita excellentia praecontinet. Prima necessitas nominari potest spei, altera iustitiae, tertia caritatis. Quaenam igitur necessitas appellatur obligatio? Obligatio oritur ex lege, i. e. ex voluntate superioris et principis i. e. ex bono iustitiae (legalis). Ergo secunda illa moralis agendi necessitas, quae oritur ex praecepto stricto auctoritatis absolutae, obligationem presse dictam, de qua in praesenti loquimur, constituit. — His praemissis ponatur thesis.

Thesis XVII. Exsistere Deum tamquam legislatorem supremum probatur ex obligatione recte vivendi, cui homo subest.

393. Probatur. Est discrimen inter actiones moraliter bonas et malas. Nam quaedam actiones naturae rationali conformes sunt, quaedam difformes; illae sunt honestae, hae inhonestae. Hoc etiam discrimen ab omnibus hominibus agnoscitur. Omnes v. gr. mendacium ut malum et naturae rationali difforme reiciunt, veracitatem ut honestam amplectuntur. Omnes uno ore fatentur bonum esse faciendum, malum vitandum. Nemo est, qui non detestetur odio habere parentes, patriae proditionem moliri, fidem fallere; et haec detestatio manet, quamvis ad contrarium inclinent divitiae, ambitio, populi favor, hominis delinquentis status nobilis. Hinc conscientiae vel accusantis remorsus vel approbantis pax et gaudium. Hinc quibusdam actionibus laudes et praemia proponuntur, contrarias sequitur vituperium et poenae. Quae omnia sane non essent, nisi homines honesta et inhonesta discernerent.

394. Porro est moralis necessitas honeste agendi. Nam ex altera parte homo intellectu et voluntate praeditus aptus et natus est, qui tali necessitate subiciatur; ex altera parte regulae morales indigent et exigunt, ut illa necessitate firmentur et roborentur. Generatim ad bonum universi requiritur, ut omnes res efficacissime ligentur ad ordinem, quem in mundo occupant, actionibus proportionatis complendum. Quod si non fieret, natura essentialiter manca esset et mala. Immediate autem evidens est et ab omnibus semper sponte admittitur naturam essentialiter bonam et integram esse (cf. n. 120). Accedit in re nostra inductionis suffragium. Videmus enim naturas ratione destitutas necessitate physica ad complendum ordinem determinari et duci. Haec necessitas physica,

quum in naturam intellectualem et liberam cadere non debeat, alia substituenda est, quae est necessitas moralis orta ex cognito nexu actionis cum bono infinito, quod nulla ratione prudenter sperni potest. Sic feliciter totius universi compositio et compages absolvitur et omnes res ad munera sua obeunda pro naturae suae indole aptissime et efficacissime adiguntur.

395. Insuper illa moralis necessitas est obligationis sive orta ex nexu actionis cum bono iustitiae i. e. orta ex eo, quod actio honesta praecepta, inhonesta vetita est aliqua auctoritate absoluta et infinita. Nam praeceptis necessitari homini maxime convenit. Homo enim capax est, qui intellectu suo alienam voluntatem apprehendat et normam actionis suae constituat; homo etiam naturaliter habet amorem iustitiae et reverentiam auctoritatis. Deinde homo, si omnino necessitati subiciendus est, necessitate, quae ex voluntate est, moveri debet, quum ipse se ea necessitate regat, quatenus voluntatis suae imperio actiones suas disponit. Denique inductio probat homini proprium esse, ut praeceptis moderetur: filius praeceptis patris, discipulus praeceptis magistri, civis praeceptis principis, servus praeceptis domini gubernatur.

396. Ergo supra genus humanum exsistit legislator supremus, qui voluntatis suae auctoritate absoluta et infinita ad ordinis moralis observationem nos adigit. Hoc enim in dictis continetur. — Nimirum obligatio est necessitas moralis orta ex voluntate superioris et principis (n. 392). Revera homo tali necessitate ad honeste agendum astringitur (n. 394. 395). Ergo exsistit aliquis princeps, cuius voluntas ad honeste agendum nos impellit; consequentia patet. Hic autem princeps debet esse absolutae et infinitae auctoritatis, quia secus in nobis nulla oriretur vera et absoluta necessitas moralis (n. 392).

Breviter totum argumentum est hoc: Nulla natura debet privari motivo ordinate agendi sibi proportionato (n. 394). Atqui humanae voluntatis motivum proportionatum est obligatio (n. 395). Ergo exsistit obligatio pro homine et consequenter legislator supremus. (Ad indolem argumenti undique clarissime intelligendam hic iam legi potest n. 403).

397. S c h o l i o n. I. Affine argumentum sic proponi potest: Sanctio sufficiens, quae in fine ultimo bonis praeparato et malis denegato consistit, esse debet. Saepissime enim virtus contemptum et neglectum rerum ad hanc vitam spectantium exigit, quem homines communiter non praestarent, nisi pro hac abnegatione

beatitudinem a iudice supremo conferri scirent. Eiusmodi officia difficilia occurrunt saepe in ordine temperantiae et castitatis, in ordine fortitudinis, quae ipsam interdum vitam offerri exigit, in ordine iustitiae, quae saepe propriae utilitati adversatur. Ergo exsistit aliquis iudex supremus, qui sanctione sufficienti exsecutionem ordinis moralis efficaciter urget. Secus natura in re summa inveniretur manca.

398. II. Maxime necessitas supremae auctoritatis et sanctionis sufficientis in ordine sociali cernitur; quare etiam argumento aliquo *sociologico* bene exsistentia Dei demonstratur. Nempe a) societas sine auctoritate esse non potest. Auctoritas autem in hominem esse non potest, nisi ab eo, cuius potestati vel ipsa voluntas libera subest et perfecte subest, i. e. a Deo supramundano. b) Nisi sufficienti sanctione, quae solius Dei est, provisum erit, ut virtus colatur, ordo socialis totus corruit et genus humanum in summam miseriam ruit. Hac enim sublata perit fides, perit iustitia, perit oboedientia, perit caritas, perit concordia. In eorum autem locum cedunt dolus et avaritia et seditio et infirmorum oppressio et mutuum omnium bellum. — Ergo qui obligationem supremi legislatoris et sanctionem summi iudicis negant, tamquam generis humani inimici perniciosissimi exsecrandi sunt. Neque ulla ratione censere possumus cum his humanae naturae eversoribus veritatem stare, nisi forte putamus naturam, quae vitam et omnia nobis bona contulit, miseriam nostram moliri et perditionem.

Hoc intellexit vel ipse terribilis Robespierre: „O toi qui te passionnes pour cette aride doctrine [atheismi], et qui ne te passionnas jamais pour la patrie! quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destinées et frappe au hasard le crime et la vertu? que son âme n'est qu'un souffle léger qui s'éteint aux portes du tombeau? L'idée de son néant lui inspirera-t-elle des sentiments plus purs et plus élevés que celle de son immortalité? Lui inspirera-t-elle plus de respect pour ses semblables et pour lui-même, plus de dévouement pour la patrie, plus d'audace à braver la tyrannie, plus de mépris pour la mort ou pour la volupté? Vous, qui regrettez un ami vertueux, vous aimez à penser que la plus belle partie de lui-même a échappé au trépas! Vous, qui pleurez sur le cercueil d'une épouse, êtes-vous consolé par celui qui vous dit qu'il ne reste plus d'elle qu'une vile poussière? Malheureux qui expirez sous les coups d'un assassin, votre dernier soupir est un appel à la justice éternelle! L'innocence sur l'échafaud fait pâlir le tyran

sur son char de triomphe. Aurait-elle cet ascendant, si le tombeau égalait l'oppresseur et l'opprimé?"[1]

399. III. Ea, quae in argumento deontologico et scholio praecedenti diximus, magni momenti sunt in vita hominum vulgari. His enim considerationibus homines facillime ad persuasionem de exsistentia Dei perveniunt vel in ea confirmantur. Instinctu enim, ut ita dicam, naturae ex indole voluntatis et regulis moralibus sentiunt se ad oboediendum in rebus moralibus esse natos; exsistere igitur aliquem legislatorem divinum, cui haec oboedientia praestetur. Facillime etiam perspiciunt, si familia et ordo oeconomicus, si civitas et ordo politicus esse non possunt sine auctoritate et sanctione, societatem generis humani et ordinem moralem non minus auctoritatem et sanctionem efflagitare; quae autem natura exigit, ea etiam esse nulla ratione in dubium vocare fas est neque de hoc homines dubitant.

OBIECTIONES.

400. Obi. 1. Satis est hominem cognoscere actionem naturae rationali conformem vel difformem esse, ut sufficienter ad eam ponendam vel omittendam astringatur. Non requiritur specialis necessitas moralis vel obligatio.

Resp. Homo cognita actionis honestate vel inhonestate *hypothetice* tantum ad eam faciendam vel vitandam adigitur; siquidem sibi dicere debet: Hoc facere oportet, si volo honestus esse et conformis naturae vivere. Tamen praeterea requiritur, ut homo moraliter necessitetur ad hoc, ut honeste vivere velit. Haec necessitas ex sola natura non oritur. Natura enim humana non est absoluta reverentia digna et conformitatem cum ea bene spernere possemus. Debet igitur accedere nexus cum bono infinito, quod prudenter nulla ratione spernitur.

401. Obi. 2. Ad hominem necessitandum non opus est, ut bonum infinitum proponatur, quandoquidem homo ex duobus bonis propositis semper id eligere debet, quod est melius.

Resp. Hac de re plura in psychologia tradunt. Hic satis est adnotasse obicientem clarissimo testimonio conscientiae contradicere. Neque intelligitur, quomodo in voluntate ulla possit esse necessitas, quando intellectus dicit: Illa res bona est et altera re melior, tamen ea omnino non indiges; etiam sine ea plenam beatitudinem consequeris et aeque prompte consequeris. — Et revera conscientia testis est nos prorsus aliter adigi atque impelli ad opus, licet minimum, quod percipimus ut obligatorium, quam ad aliud opus multo forte in se maius, cuius tamen nullam percipimus obligationem.

402. Obi. 3. Ad vitam rectam efficaciter urgendam satis est necessitas spei vel caritatis; non requiritur obligatio legis.

Resp. Nulla hominis capacitas et indoles potest esse essentialiter vana. Quum igitur homo amore iustitiae legalis praeditus sit, secundum hunc quoque

---

[1] Rapport du 18 Floréal an II. Hist. parlem. XXXII, 353 sq.

trahi debet (n. 395). — Neque tamen hominem etiam necessitate spei et caritatis trahendum esse negamus; per illas quoque necessitates aliquis exsistentiam Dei optime demonstraret.

403. Obi. 4. Obligationem cognoscere non possum, quin cognoscam superiorem et legislatorem. Obligatio enim est necessitas orta ex voluntate superioris. Ergo si illam necessitatem cognoscerem ante superiorem eiusque mandatum, sensus necessitatis esset mere subiectivus sine fundamento obiectivo et rationabili. — Itaque non possum supponere esse obligationem absolutam, quin supponam esse Deum. Ergo qui per exsistentiam obligationis Deum esse probat, petitionem principii committit.

Resp. Obligatio oritur ex voluntate Dei, cognoscitur ante illam. Sic etiam exsistentia mundi oritur a Deo, cognoscitur ante Deum; horologium quoque cognoscere possumus ante eum, qui fecit illud. Neque tamen sensus obligationis mere subiectivus est et motivo rationabili caret. Nam ratio obiectiva, cur obligationem esse putemus, optime perspecta haec est, quod natura nostra eam exigit tamquam complementum, sine quo integra non esset: exigit eam tamquam motivum agendi proportionatum. Argumentum igitur nostrum sic procedit: Natura exigit obligationem; ergo est obligatio, quum exigentia naturalis semper impleatur; ergo est Deus obligans. In hoc profecto nulla apparet petitio principii; Deus se manifestat per exigentiam obligationis, quam in natura nostra detegimus.

404. Obi. 5. Aliquis auctor haec habet: „Minime putare licet, nullum dari principium inter iudicia synteresis, quod sit proprie et simpliciter eiusmodi, nimirum immediate ex terminis notum: quae dignitas profecto adiudicabitur pronuntiatis illis cuique notissimis: ‚Bonum est faciendum malumque vitandum‘, ‚Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris‘, aliisque generis eiusdem. Atqui nemo potest haec pronuntiata ut vera admittere, nisi eo ipso, confusa licet ratione, exsistentiam moralis obligationis agnoscat: talem quippe obligationem exprimunt verba illa absolute prolata: ‚faciendum‘, ‚vitandum‘, ‚ne feceris‘. Nequit rursus exsistentia obligationis agnosci, nisi eo ipso agnoscatur exsistentia alicuius potestatis obligantis; haec quippe correlata sunt invicem. Ergo praedicta pronuntiata non possunt admitti tamquam vera, nisi eo ipso, aliqua saltem confusa ratione, concipiatur et agnoscatur exsistentia alicuius potestatis voluntatem humanam obligantis, in quo ipse conceptus Dei ut Legislatoris involutus invenitur. Concedo equidem id declarari posse sub forma ratiocinationis: sed hoc minime indicio est haec pronuntiata immediata evidentia minime fulgere; siquidem ratiocinandi forma passim adhiberi consuevit etiam ad ea uberius et distinctius declaranda, quorum veritas est immediate nota. Nec etiam inde inferri licet a nobis aliquem de Deo conceptum haberi, qui non sit haustus a creaturarum consideratione. Etenim creaturae nomine in re praesenti veniunt effectus omnes, qui a Deo procedunt, inter quos recensere imprimis oportet moralem obligationem legis naturalis mente nostra impressam et per iudicia synteresis cuique promulgatam.“ [1] Censet igitur hic auctor argumentum deontologicum non esse verum ratiocinium, sed hac via Dei exsistentiam immediate notam esse *formaliter*, quamvis sit mediata obiective. Nempe, ut recte observat idem philo-

---

[1] Schiffini, Disp. Metaph. spec. II. (Theol. natural.) n. 403.

sophus: „Non omnis cognitio obiective mediata, continuo formaliter etiam mediata seu discursiva sit oportet. Si enim contingat dari aliquem effectum, qui ut talis primo noscatur, certe uno eodemque iudicio citra ratiocinationem mens tum exsistentiam ipsius tum exsistentiam suae causae affirmabit: sunt enim haec correlativa, quae propterea una cognoscuntur."

Resp. Haec obiectio valorem nostri argumenti non negat, sed vim eius exaggerat; posset igitur a nobis totum transmitti. At quod ad rei veritatem attinet, valde laudandus est hic auctor, quod Deum esse immediate notum dicere maluit, quam cum quibusdam de petitione principii argumentum nostrum accusare. Nos ex obligatione legis ad Dei cognitionem pervenire ita exploratum est, ut omnia potius tentanda essent, quam ut hoc negaremus. Neque tamen credo Deum naturaliter a nobis citra ratiocinationem cognosci. Nam etsi concedis principium: „Bonum est faciendum", immediate notum esse non tantum, prout dicit necessitatem hypotheticam: „Si naturae conformis vivere volo, bonum facere debeo": tamen principium, *ut est immediate evidens,* nil aliud dicere videtur quam *necessitatem* moralem nobis incumbere, ut bonum faciamus. Ratiocinium igitur requiri videtur, ut *formaliter et explicite* intelligas hoc motivum esse bonum infinitum et voluntatem Dei obligantis. Concedo tamen principium: „Bonum est faciendum", *quandam moralem et interpretativam* obligationis et Dei cognitionem involvere, ut, qui contra agit, vere Deum offendat et peccatum, quod aiunt, theologicum committat. Puto igitur Deum a nobis citra ratiocinium naturaliter non cognosci. Et haec, ni fallor, sententia magis congrua est communi sensui Doctorum.

ARTICULUS III.

DE ARGUMENTO ETHNOLOGICO.

405. Ex consensu generis humani exsistentiam supremi numinis iam veteres philosophi probabant. Praesertim Tullius Cicero saepe in hoc genere versabatur. „Firmissimum, inquit, hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Multi de iis prava sentiunt (id enim vitioso more effici solet); omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur. Nec vero id collocutio hominum aut consensus effecit; non institutis opinio est confirmata, non legibus. Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est." [1] Et alibi: „Itaque ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus nulla gens est neque tam immansueta neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui, unde ortus sit, quasi recordetur ac noscat." [2] Et iterum: „Omnes natura duce eo vehimur deos

[1] Tusc. disp. I, 13. n. 30. [2] De leg. I, 8. n. 24.

esse." „De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est." „Opinionum enim commenta delet dies, naturae iudicia confirmat."[1] Eodem argumento postea etiam scriptores ecclesiastici usi sunt. Sufficiat unus Tertulliani locus: „Animae, inquit, a primordio conscientia Dei dos est; eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis."[2]

Thesis XVIII. Exsistere Deum tamquam numen supremum probatur ex omnium gentium persuasione.

406. Probatur. Omnes gentes omnium temporum religionem aliquam professae sunt et profitentur. Illa communis gentium fides haec fere puncta complectitur:

1. Exsistunt entia suprema (unum vel plura), suprasensibilia, mente et voluntate praedita, quae spiritualia appellare solemus. Neque ulla invenitur gens, quae putaverit res visibiles cum homine universum ordinem exsistentium constituere. — Hi spiritus sive dii non sunt omnino pares, sed diversis gradibus continentur, ita ut unus Deus sit super omnes, qui in reliquos dominationem quandam exercet.

2. Praeter ordinem physicum admittendus est ordo ethicus. Nimirum est discrimen inter actiones bonas et malas; bonum est faciendum, malum vitandum. Omnes gentes conceptum habent culpae, vituperii, poenae, meriti, laudis, praemii, poenitentiae, satisfactionis, expiationis. Omnes gentes consentiunt deos esse colendos, parentes amandos, furta, adulteria, homicidia, mendacia vitanda. Tamen in applicatione principiorum ad particularia non concordant.

3. Dii gubernant ordinem rerum physicum. Concurrebant enim ad efformationem mundi et praesertim hominis, et nunc etiam multum influxum in hunc ordinem exercent. Propterea deorum auxilia imploranda sunt, eorum autem ira placanda.

4. Dii gubernant ordinem ethicum. Nimirum regulae honestatis non humano subsunt arbitrio, sed legibus divinis ad eas observandas obligamur. Sanctione quoque divina firmatus est ordo ethicus, ut impii iam in hac vita, et maxime in futura, puniantur, probi vero praemia recipiant; siquidem post mortem anima superstes servabitur.

---

[1] De nat. deor. I, 1. n. 2; I, 17. n. 44; II, 2. n. 5.

[2] Adv. Marc. l. 4. c. 10. Migne, P. L. II, 257.

Haec sunt gravissima principia, quae nulla gens negat, quae nulla gens ignorat. Hae sunt veritates nobis tam necessariae, ut eas penitus apud integras gentes interire providentia suprema non permiserit; hae sunt veritates tam evidentes et naturae rationali quasi innatae, ut mentem latere vel ex gentium memoria excidere numquam potuerint; his veritatibus qui contradicit, is humanam naturam plane exuisse videtur et similis factus est iumentis, quibus non est intellectus.

Ceterum illa puncta ab aliis gentibus expressius et clarius proponuntur, ab aliis confuse magis et valde obscure percipiuntur. Quod praesertim cultum Deo debitum attinet, haud paucae gentes in insulis Australi-Asiaticis, in Africa et America inveniuntur, quae deum supremum ob excessum maiestatis vel ex ira de hominum peccatis res inferiores et humanas non curare censent; ideoque hunc deum minus colunt vel forsan etiam interdum omnino non colunt, sed loco eius deos inferiores et interdum speciali cura eos, qui malignantis sunt naturae. Neque tamen ulla est gens, quae omni cultu deorum destituatur.

407. Quod ad rem nostram attinet, huic unico puncto insistimus, quod omnes gentes supra mundum visibilem et hominem genus entis supremum sive divinum admittunt. Haec persuasio, quae est fundamentum omnis religionis et sine qua religio, quum sit ligamen hominis cum Deo, plane concipi nequit, prorsus universalissima est omnium gentium. Omnes gentes antiquitatis, de quibus historia refert, religionem profitebantur. Deos colebant Babylonii, Assyrii, Aegyptii, Phoenices et omnes Palaestinenses et Arabes, Medi, Persae, Indi, Sinenses, Cilicii et Lydii et omnes, qui in Asia minori, Graeci, Romani, Celtae, Germani, Slavici. De religione alicubi primo inducta nulla ullius gentis refert traditio, nullus historicorum liber narrat; ubicumque homines vivunt, religionem et deorum fidem iam florentem videmus. Expresse veteres scriptores, ut Cicero et Plutarchus, testantur in universa terra, quantum eis cognita erat (et haec sane erat maxima pars), nullam fuisse gentem sine deorum cultu. Et hodie, quum universa terra nobis patefacta est, omnes omnino gentes supremi numinis fide imbutas videmus. In omni terra hominum numerantur 1435 milliones. Ex his millionibus christiani catholici sunt 218 sive 15,2 %; christiani schismatici et generatim acatholici 214 sive 15 %; Israelitae 8 sive 0,5 %; Muhammetani 120 sive 8,3 %; Brahmanistae 138 sive 9,6 %; Buddhistae 503 sive 35 %; Feticistae 234 sive 16,4 %;

sine religione autem nulla gens vivit[1]. Iam ad singulas gentes descendere non possumus, ut, quae singularum sint opiniones et consuetudines religiosae, describamus; hac enim una re multa volumina conscriberentur. Exstant tamen plurima opera, quibus quisque facillime de hac re instrui potest[2]. Ex his libris omnes gentes naturam divinam agnoscere facili negotio quisque videt. Exsistunt quidem multa testimonia has vel illas gentes religione carere asserentium. Quae testimonia Lubbock[3] collegit, ut plerasque, immo omnes gentes extra civilisationem viventes religione carere contenderet. Tamen miserrime conatus eius successit. Nam saepe iis ipsis libris, ad quos provocaverat, refutari poterat; alia testimonia omni valore destituuntur et observationibus aliorum solidioribus refelluntur; insuper Lubbock ad religionem conceptum Dei nimis evolutum postulat[4]. Quae quum ita sint, hodie etiam ipsi athei et Darwiniani, ut Maxim. Müller, Réville, Hellwald, nullam gentem fuisse vel esse fatentur, quam religione destitui rationabiliter affirmare possimus. Quaecumque in contrarium afferuntur, vel observationi negligenti vel falso religionis conceptui debentur. Quin immo, quum hodie aliquae maiores gentes nos amplius in terra latere non possint, positive constare dicendum est omnes gentes religione imbutas esse. Bene Saussaye: „De hominibus", inquit, „atheis usque hodie idem valet, quod de alalis, quos finxit Häckel, et de apyris; inveniuntur in quorundam systematis, quia apte locum explent, sed in rebus non demonstrantur."[5]

---

[1] Numeri sunt ex Hübner, Geograph.-statist. Tabellen aller Länder der Erde 1884. Inter Buddhistas numerantur omnes Sinenses, quamvis plurimi Sinenses adhaereant Confucianismo vel Taoismo. Similiter sub nomine Feticismi praeter alias comprehenduntur religiones paganae omnes Australiae, Africae, Americae.

[2] Speciminis gratia nominamus: Chr. Pesch S. J., Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen, Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach, Heft 32 (Alterthum), 41 et 42 (Neuzeit). Schanz, Apologie des Christenthums II. (Freiburg 1887). Gutberlet, Apologetik I. (Münster 1888). Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgeschichte (Freiburg 1887). Réville, Histoire des religions (Paris 1883). Oscar Peschel, Völkerkunde (Leipzig 1875). Roskoff, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (Leipzig 1880).

[3] The origin of civilization (London 1870).

[4] Librum Lubbockii egregie refutavit Flint, Antitheistic theor. (Edinburgh, London 1880), lect. 7. Vix credi potest, quam parum critice Lubbock in assertionibus suis processerit.

[5] „Von den religionslosen Menschen gilt bis heute dasselbe, was von den sprachlosen (Häckels Alalen) und den feuerlosen: man findet sie in gewissen Systemen, weil sie eben hineinpassen; in der Wirklichkeit aber sind sie nicht nachzuweisen" (Religionsgeschichte p. 13).

— Deinde etiamsi quaedam gens ferissima et rudis religione careret, nihil contra nos efficeretur, quia non urgemus nisi persuasionem *moraliter* universalem. Et ad eas potissimum gentes respiciendum est, quae vitam homine aliquatenus dignam gerunt neque plane ad bruta degenerarunt.

408. Porro haec miranda generis humani de exsistentia numinis supremi conspiratio veritatis sigillum est luculentissimum. Nam

1. omnes homines in eundem sensum non convenirent, nisi ipsa mens natura sua ad hoc iudicium pelleretur; id et per se patet[1] et statim (sub 2) uberius demonstrabitur. Id autem, in quod natura mentis agitur, non potest esse falsum, nisi hominem ad mendacium compositum esse dicas et de omni veritate desperes;

2. si Deus non exsisteret, si propterea ipsa veritatis evidentia non esset ratio persuasionis de numinis exsistentia, huius facti iam nulla exstaret explicatio. Quod ut pateat, breviter percurramus diversos modos, quibus religionis originem athei declarare conantur.

409. a) Fraude sacerdotum et principum religionem dicunt inventam esse et propagatam.

Resp. Unde hoc athei cognoverunt? Quae traditio, quae inscriptio, quis historicorum liber de hac fraude refert? Fraus illa gratis fingitur. Probent athei assertionem suam testimoniis authenticis. Secus non veritatem quaerere, sed impietatis suae vanas excusationes praetendere convincuntur. At historia de religione primum inducta altum silentium servat. Neque hoc mirum est, quum religio numquam sit inventa, sed cum genere humano nata. Verum est magistros, sacerdotes, legislatores religionem iam exstantem modificasse eique favorem praestitisse; numquam autem eam inveniebant. Unde etiam ipsi numinis notionem habuissent, ut eam vulgo persuaderent, nisi hic conceptus in omnium mente viveret? Quomodo eiusmodi rem supernaturalem populis persuadere potuissent, nisi mens hominum ad hanc persuasionem disposita et nata esset? Deinde eiusmodi motiva natura sua non regnant ubique; fraus enim non est universalis. Denique si religio fraude stolida orta esset neque in corde hominum radices haberet, cursu temporum dudum exstincta esset, in plerisque saltem populis. — Itaque civitas numquam religionem creavit, sed religionis communio saepe civitates coniunxit et fundavit (pro aris enim et diis patriae populi antiqui pugnare solebant): sacerdotes religionem

---

[1] Cf. Pesch, Instit. logical. n. 754.

non fecerunt, sed religio sacerdotes. Religio ex hominum natura oritur; homo essentialiter est animal religiosum. Propterea populi contra religionis abusum et depravationem saepe insurrexerunt, contra ipsam religionem numquam.

410. b) Religionem ex timore ortam esse alii volunt. Quum vires naturae homini saepe noceant, auxilium quaeritur. Nil simplicius, quam ut ipsas vires terrificas anthropomorphizent, quum sic sine omni misericordiae sensu esse desinant et precibus exorari possint.

Resp. Multo simplicius esse videtur, ut homo his eventibus inducatur ad agnoscendam supra vires naturae providentiam numinis supremi, quam invocare potest; nam contra illos anthropomorphismos absolute reclamat evidentia naturalis, quae elementa sensu carere videt. Rectissime autem homo ita ad Deum auxiliatorem concludit, quia natura nostra ad hoc auxilium quaerendum inclinatur; atqui per essentiam nostram ad chimaeras non inclinamur. Praecise autem consensus quoque generis humani hunc ad Deum discursum legitimum esse comprobat. Neque enim omnes homines unanimiter sic ratiocinarentur, nisi veritatis evidentia eos duceret. Nihilominus hoc contra terrores naturae auxilium non est sola ratio, qua Deus homini se manifestat. Sed innumerae sunt viae, quae ad Deum ducunt, ut ex hucusque demonstratis patet.

Illas autem personificationes artificiales et violentas non esse religionis originem iam inde constat, quia res in se non est probabilis. Deinde etiam historia teste dii populorum antiquorum generatim non sunt personificationes rerum in natura terribilium. Insuper haec stulta personificatio non potuit universalis esse omnium gentium; debuit etiam tempore tolli, maxime in hominibus sapientioribus. Religionem autem videmus universalem esse et universalem manere; et summi quique philosophi summi religionem fecerunt et faciunt.

411. c) Nunc temporis maxime religionem explicare conantur non ex timore mali, sed ex desiderio delectationis. Homines, inquiunt, personas suprahumanas fingere amant, ut de iis cogitent cum iisque mystice conversentur, quo in miseriis habeatur solatium, in periculis fiducia, in omni condicione dulcissima consuetudo amoris et omnium affectuum, quibus profundissime et iucundissime corda commoveantur. Religionis est corda elevare et sublimissimis quibusque voluptatibus titillare et phantasiis laetissimis deliciose nos recreare, praesertim quando tristia fata subimus.

Resp. Sine dubio homo indiget Deo consolatore, auxiliatore, patre benevolo, quem amet, glorificet, invocet. Factum enim est cor nostrum ad Deum et inquietum est, donec quiescat in eo. Neque negamus, ut multa alia, ita hanc quoque cordis humani indigentiam persuasionem de exsistentia supremi numinis in hominibus conservasse et corroborasse. Recte enim homines ex hac indigentia ad Deum concludunt; legitimatur enim conclusio iam ipsa auctoritate generis humani.

Religionem autem primos homines non considerasse tamquam fictionem voluptuose animos mulcentem multis rationibus apparet. Historia enim teste antiquissimis etiam temporibus homines deos censebant veras substantias, non vanas fictiones, ita ut athei communi indignatione ad mortem vocarentur. — Deinde ad illas delicias habendas satis erat poesis, musica, ars scenica, vel etiam saltationes, potationes et epulae. Cur igitur praeter haec religionem inducebant? — Denique si religio esset fictio, non universaliter apud omnes gentes et omni tempore pro veritate sumeretur. — Denique primi homines non erant sic effeminati et enerves, ut otiosis phantasiis et dulcibus somniis pasci solerent. Sine dubio deos colebant non motivis aestheticis inducti, sed quia se obligari intelligebant. Generatim religio huius vitae non est mystica ebrietas, sed est virtutis laboriosae exercitium et carnis voluptatumque menti subiectio.

412. d) Secundum Herbert Spencer[1] phantasia religionem genuit. Homines in se ipsis socium aliquem habitare sibi persuadebant. Experientia enim luculentissime se hoc cognovisse putare debebant. Nimirum hic socius saepissime apparet v. gr. tamquam umbra, si sol lucet, vel tamquam imago in speculo; auditur etiam tamquam echo in silvis nobis respondens. Quando dormimus, socius noster saepe terras peragrat, dum nos in lectulo iacentes manemus: somnia nimirum primi homines pro simplicitate sua tamquam vera facta sumebant. Interdum socius ad dormientem redire obliviscitur; homo mortuus est. Sic orta est idea alicuius animae, quae tangi non potest (quis tanget imaginem in speculo?), quae invisibilis est (non enim videtur echo clamans in silva), quae legibus materiae in multis non est obnoxia (nempe in somniis socius noster mirabilia operatur, quae communiter homines non valent). Totus mundus

---

[1] The principles of Sociology I. Similia post Spencer in Germania docet Julius Lippert, Religionen der europäischen Culturvölker (Berlin 1881).

repletus est animis. Tot enim iam homines mortui sunt; insuper bruta, arbores, lapides, ut umbras, ita etiam animas habere debent. Quid mirum, si has animas in periculis homines invocant; possunt enim adiuvare. Mox oritur cultus horum spirituum, praesertim animas maiorum et principum defunctorum colunt etc. Ita orta est religio.

Resp. Haec miserrima deceptio, si omnino in aliqua gente fieri potuit, certe universalis non erat in toto genere nostro. Neque si religio altiores radices non haberet, tot iam saeculis indestructibilis perstaret. — Ceterum tota Spenceri disputatio — est autem copiosissima et diffusissima — hominis philosophi non est; non philosophari, sed sibi et lectoribus illudere videtur.

413. e) Multi cum Hegel ignorantiam causarum naturalium religionis parentem esse docent. Homo primaevus, aiunt, quum multarum rerum causas ignoraret, aliquod earum principium finxit, idque pro indole antiquitatis poetica intellectuale et personale. Ubi primum homines scientiis naturalibus plene eruditi erunt, omnis religio cessabit, quia iam omnia rationibus naturalibus explicabuntur neque ad causam supramundanam recurrendum erit.

Resp. Revera omnes homines sentiunt res mundanas, quum corruptibiles, contingentes et mutabiles sint, ex se ipsis et in se ipsis rationem sufficientem non habere, sed recurrendum esse ad principium supramundanum, quod a se exsistit et necessarium est atque incommutabile. Ita etiam nos argumentati sumus; habemus igitur approbationem ipsius naturae humanae.

Utique homines interdum in eo errabant, quod eventus quosdam immediate ad numen revocabant; neque tamen hoc impedit, quominus ultimatim certe omnia, quae fiunt, a Deo fieri recte iudicarent. Neque illos eventus immediate numini ascripsissent, nisi numen esse iam aliunde scivissent. Propterea etiam non haec vel illa facta occultiora sola diis tribuebant, sed generatim omnia institutioni et providentiae numinis committebant. — Insuper oblivisci non debemus religionem deum non solum quaerere sub ratione primi principii, sed momenta eudaemonologica et ethica summam in hac re vim habere. Praesertim homines simplices minus explicationem rerum naturalium theoreticam quam rationes practicas, quid sit agendum, quid sperandum, sectantur.

Indolem primi hominis poeticam, non est, cur impugnemus. Minime tamen dubitamus, quin athei, si hoc iis faveret, hominem primaevum ceu omni poesi prorsus destitutum nobis descripturi

essent; idque eadem facundia praestarent, quam nunc contrarium docent.

Quod autem dicunt de interitu religionis post scientiam naturalem evolutam exspectando, nihil est. Elementa materialia, ut omnibus hucusque disputatis constat, primum principium possibilitatis, exsistentiae, ordinis, vitae non possunt esse; multo minus ordinem eudaemonologicum et ethicum explicant.

Itaque omnibus consideratis et pensatis haec manet conclusio finalis: Persuasio generis humani universalis et perpetua, qua vim divinam esse agnoscit, ex ipsa mentis humanae essentia et ex ipsa rei evidentia obiectiva fluit; est igitur Deus[1].

OBIECTIONES.

414. Obi. 1. Buddhistae sunt athei.

Resp. Num Buddha ipse atheismum docuerit, parum refert (quamvis verum non sit). Eius asseclae, si paucos philosophos excipis, sunt polytheistae, qui alibi alios deos colunt, inter quos ipsum Buddham[2].

Obi. 2. Brahmanistae sunt pantheistae i. e. athei.

Resp. Pantheismus est philosophorum. Populus plurimos deos colit. Sic quidam scriptores indici gloriantur se habere 330 milliones deorum[3].

415. Obi. 3. Multi philosophi athei erant et sunt.

Resp. a) Hoc non obstat persuasioni gentium moraliter universali, quam solam urgemus. Immo nil refert, si interdum, ut tempore imperii romani decrescentis vel hodie, atheismus a philosophis ad notabiliorem numerum hominum serpit. Hi enim sunt morbi spirituales, qui veniunt et recedunt. Genus autem humanum qua tale semper numen supremum agnovit.

b) Summi philosophi, qui perennem influxum in progressum scientiae exercuerunt, omnes erant theistae. Huc pertinent Socrates, Plato, Aristoteles, Cicero, Seneca, Arabum lumina, philosophi christiani tum temporis patristici, ut S. Augustinus, tum medii aevi, ut S. Thomas, philosophi denique moderni, ut Suarez, Cartesius, Leibniz, ipse adhuc Kant, plurimi etiam temporis hodierni, ut Kleutgen, Balmes, Trendelenburg etc.

c) Philosophi alicuius auctoritatis, qui prompte et crude Deum esse negant, vix inveniuntur. Multi agnosticismum profitentur aientes se nescire, utrum Deus sit necne, neque id ab ullo hominum sciri posse. Alii notionem Dei pantheismo adulterant et athei, quamvis sint, appellari nolunt. Alii etsi Deum esse negant, tamen nescio quod Absolutum aut Infinitum aut Incognoscibile admittunt. Alii Deum exsistere negant, sed ideae Dei nescio quam vim in vita humana assignant. Alii horrorem, quo sana ratio negationem Dei detestatur, et mentis suae dubitationem inquietam produnt, quando interdum honorifice de religione

---

[1] Consulatur etiam de hoc argumento Chr. Pesch, Gott und Götter, Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsheft 49.

[2] Cf. Chr. Pesch, Gottesbegriff, Ergänzungsheft 41, p. 39 sqq. 56 sqq. 62 sqq. etc. [3] Pesch l. c. p. 89 sqq.

loquuntur. Profecto si Deus non est, religio non est laudanda, sed tamquam error atrocissimus et maxime capitalis omni contentione exsecranda. — Generatim dicendum est atheorum gentem etiam hodie multo rariorem esse quam vulgo credunt.

d) Philosophi athei solida auctoritate destituuntur. Nam plerumque iidem, qui Deum esse negant, alia committunt, quae his hominibus nihil tribuendum esse demonstrant. V. gr. nefaria loquuntur de honestate et virtute; negant exsistentiam corporum; principium causalitatis in dubium vocant: confidentissime loquuntur de origine hominis a simia et phantasias suas gratuitas tamquam veritatem exploratissimam venditant; pro argumentis vana facundia et inanibus combinationibus rerum disparatarum utuntur; saepe magis ea sectantur, quae lectoribus placent et nescio quam gloriam afferunt, quam rerum ieiunam veritatem. — Praeterea hi philosophi non consentiunt, quum alii aliis ducti rationibus Deum esse negent, alii aliorum rationes vehementissime impugnent, alii aliud theismo substituere velint. Alia fingit Comte, alia Spencer, alia Fichte, alia alii. Solum in eo conveniunt, quod nemo eorum rem suam serio probat. Quomodo hi viri, qui ita dissentiunt et quorum philosophia cum ipso auctore sepelitur, comparari possunt cum testimonio unanimi et perpetuo universae linguae humanae et cum illa philosophia perenni, quam heroes ingenii humani omni tempore professi sunt, expoliverunt, evolverunt, consolidarunt?

e) Neque mirari debemus, si hodie sat multi athei esse videntur. Hoc scientiarum naturalium rapidior effecit progressus. Hinc ingenia ad istas res trahebantur et philosophia negligebatur. Accessit antiquitatis contemptus, cui, quum circa observationem rerum physicarum errasse constaret, etiam circa prima principia menti manifesta reverentia debita non iam adhibebatur. — Deinde hodie multi scientias gustant. Illi homines semidocti gravissimis periculis expositi sunt. Satis enim eruditi sunt, ut evidentiam spontaneam dubiis propositis obscurare et perturbare valeant (praesertim quum omnem auctoritatem solidam superbe despicientes misere captiventur a scriptoribus garrulis, qui per aliquas horas tamquam meteora fulgent et disparent); neque tamen satis sapiunt, ut dubia exorta solvant vel solutionem datam intelligant. Insuper morum corruptela late regnans efficit, ut multi Deum non esse velint: tunc scientia eorum incompleta suggerit motiva dubitandi. Denique superbis resistit Deus, humilibus autem dat gratiam et sapientiam.

416. Obi. 4. Argumentum, si quid probat, plures esse deos efficit. Nam gentes pleraeque plures deos colunt.

Resp. Fides multorum deorum non est sat universalis, quia primis generis nostri temporibus unus deus colebatur, ut sacrae litterae testantur et monumenta profana confirmare videntur. Plerumque etiam a polytheismi errore gens Hebraeorum, tunc temporis sat nobilis, cum templo Hierosolymitano immunis servabatur. Item inter ethnicos multi viri doctrina et moribus praeclari unum Deum agnoverunt, ut Socrates, Plato, Aristoteles, Cicero. Evangelio praedicato polytheismi error in omni cultiore natione penitus exstinctus est. Denique apud omnes gentes monotheismi vestigium in eo est, quia supra reliquos deos unum agnoscunt supremum.

Maxime autem ad obiectionis solutionem facit, quod consensus gentium per se non erat de numero deorum, sed generatim de exsistentia generis entis

suprahumani et supremi. De numero deorum dissentiebant, quum alii unum, alii duos, alii tres, alii alium deorum numerum colebant. Et qui plures colebant, alii hos, alii illos. Si natura nos ad plures deos duceret, ad eosdem ubique inclinaret.

417. Obi. 5. Omnes gentes deceptae sunt circa motum siderum. Ergo poterant etiam in re nostra falli.

Resp. Neganda est paritas, cui obiectio fidit. Agitur enim in motu siderum de iudicio, quod est secundum sensum. In his autem iudiciis homines, quamvis sensus saepe occasionem erroribus praebere sciant, tamdiu externae apparentiae adhaerent, donec contrarium probetur, praesertim si res practicas consequentias non habet ullas. Itaque persuasio de motu siderum nil probat, quam sensus omnium hominum referre coelum quasi motum et terram quiescentem, id quod est verissimum. Persuasio autem de Dei exsistentia non nititur sensui ideoque non respicit meram apparentiam, sed nititur rationi, quae essentiam et veritatem rerum refert quamque decipere dare non possumus, quin in scepticismum ruamus. Agitur etiam de re summe practica, in qua natura homini providere debebat.

CAPUT VII.

DE ARGUMENTORUM THEOLOGICORUM IMPUGNATIONE.

PROLOGUS.

418. Hoc capite ea examinabimus, quae potissimum a philosophia moderna contra valorem argumentorum, quibus exsistentiam Dei demonstravimus, prolata sunt. Audiemus autem Baylium, qui dictionario suo parens impietatis modernae factus est; Humium, qui a Baylio venenum hausit et ad Kantium derivavit; Lessingium, qui liberalismi irreligiosi evangelista iure appellatur; denique ipsum Kantium. — Baylii obiectiones, quamquam providentiam Dei spectant, tamen hoc iam loco a nobis tractandae esse videbantur, ne Baylium a ceteris atheismi fautoribus separaremus, et quia querelae de rerum gubernatione potissima difficultas sunt, quae contra Dei exsistentiam auditur; et est haec difficultas tanto periculosior, quanto magis captui vulgari accommodatur, passiones humanas appellat, rhetoricae exaggerationi locum amplissimum praebet. Neque hic disputationis ordo, quem tenemus, ulla incommoda involvit. Plures autem articuli Baylio tribuentur. Primo eius obiectiones exponemus, deinde, theoria brevi de malo praemissa,

eas refellemus. Denique ad doctrinae complementum articulum addemus, qui de malis physicis, ut sunt a Deo, generatim agit. — De Humio duo articuli erunt, quorum alter obiectiones narrat, alter revincit. — De Kantio generalia quaedam praemittemus. Deinde totidem articulis de argumentis ideologico, henologico, teleologico, cosmologico, moralibus, ut apud Kantium occurrunt, inquiremus. Haec de Kantio disputatio non solum obiectionum refutationem spectat, sed etiam ad varia argumenta pro exsistentia Dei a nobis allata uberius illustranda multum valebit, quum Kant primo vitae tempore aliqua ex his argumentis haud male exponeret et defenderet.

Hos autem viros prae ceteris redarguendos esse putavimus, quia atheismi moderni exstiterunt patriarchae (quamquam ipsi athei non fuerunt). Praeter eos Spinoza aliique non minorem influxum exercuerunt; quorum placita referentur, quando contra materialismum et pantheismum pugnabimus. Multae autem adversariorum obiectiones per totum librum sparsae sunt. Deinde, quae recentiores opponere solent, plerumque multo melius apud illos veteres inveniuntur, ita ut horum specialior consideratio redundet [1].

Itaque huius capitis quindecim resultant articuli:

Articulus I. Baylii obiectiones proponuntur.
„ II. Vera de malo theoria paucis explicatur.
„ III. Tres primae Baylii obiectiones breviter solvuntur.
„ IV. De obiectione Baylii ex permissione peccati petita.
„ V. De obiectione Baylii ex poenis inferni petita.
„ VI. De obiectione ex malis physicis generatim petita.
„ VII. Humii obiectiones proponuntur.
„ VIII. Humii obiectiones diluuntur.
„ IX. De Lessingio.
„ X. De argumentis theologicis apud Kantium generalia quaedam.
„ XI. De argumento ideologico apud Kantium.
„ XII. De argumento henologico apud Kantium.
„ XIII. De argumento teleologico apud Kantium.
„ XIV. De argumento cosmologico apud Kantium.
„ XV. De argumentis moralibus apud Kantium.

---

[1] Qui singulorum philosophorum placita plenius et specialius cognoscere vult, historiam philosophiae adeat; legi etiam potest Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, I. Bd.: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart (Berlin 1883).

ARTICULUS I.

BAYLII OBIECTIONES PROPONUNTUR.

419. Petrus Baylius (Pierre Bayle 1647—1706)[1] ex protestante catholicus et iterum protestans factus, quod de ipso valebat, de omni humana ratione asserebat, eam scil. esse aptiorem ad difficultates et dubia movenda, quam solvenda. Vim rationis immoderate plane attenuare solebat. Immo, inquit, qui rationem sequitur, ad absurda tandem deducitur. Ita ratio contra exsistentiam corporum et motus multa obicit, quae solvi non possunt. Huic rationis imbecillitati et fallaciae sola medetur fides christiana. Ad hanc fidem nil conferunt ratiocinia humana, sed est donum immediatum gratiae divinae, quod iis datur, quos Deus elegit. Quin fidei ratio saepissime contradicit. Non potes simul sequi rationem et fidem. Aut sequere rationem et relinque fidem, aut fidem sequere ratione contempta. In hoc est fidei meritum, quod credimus ea, quae ratio non intelligit. Quo magis veritas credita rationi contradicit, eo gloriosior est fides. Eligenda igitur est fides; rationi autem renuntiandum est, quia ad incredulitatem et scepticismum necessario ducit. Nil utilius est, quam ut quavis data occasione libris nostris patefaciamus, quomodo ratio invalida sit ad scepticismum aliasque absurditates superandas. Sic enim homo discit se ad revelationem debere confugere, ut veritatem et tranquillam inveniat certitudinem. — Nulla autem est ratio, cur theologi inquietentur, quando rationis contra fidem pugna extollitur. Haec enim oppositio dogma est theologiae protestanticae auctoritate Scripturae et S. Patrum commendatum; immo aliqui theologi catholici ut Huetius in hac re cum protestantibus consentiunt[2].

---

[1] Latine etiam interdum scribitur Baelius.

[2] Cf. Dictionnaire historique et critique par Bayle (1695 et 1697), praesertim art. Manichéens, Pauliciens, Pyrrhon, Zenon; fusius mentem suam evolvit in eo, quod alteri dictionarii editioni ad finem addidit: éclaircissement sur les Manichéens et les Pyrrhoniens. — Ceterum aliquot annis ante idem Baylius contrariam doctrinam de mutua fidei et rationis habitudine proposuerat. In suo enim „Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les entrer 1686", defendit, quod la lumière naturelle ou les principes généraux de nos connaissances sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l'Ecriture en matière de moeurs principalement. Neque ibidem omittit ostendere hanc esse doctrinam communem omnium theologorum et catholicorum et protestantium. Ex suo deinde principio concludit nullum dogma vel sensum Scripturae admittendum esse, si claris et distinctis luminis naturalis

420. Praecipuas difficultates contra Dei, quem christiana fides colit, exsistentiam ex permissione mali, quod est in mundo, Baylius patitur. Communiter quidem dicunt Deum hominem fecisse rectum eumque se libertatis abusu miserum et peccatorem reddidisse. At hoc responsum Baylio non satisfacit. Nam:

1. Non intelligitur, quomodo in homine, quem Deus creavit et cuius totum esse et agere a Creatore pendet, libertas et facultas se determinandi esse possit[1]. — Difficultas, ut vides, ex eo sumitur, quod actus libertatis creatae ex Dei concursu pendet.

2. Non intelligitur, quomodo Deus praevideat actiones malas, si a libertate hominis determinantur[2].

3. Homo a Deo infinite bono non debuit accipere facultatem peccandi; haec enim vitiosa est[3].

4. Saltem Deus abusum libertatis impedire debuit vel auferendo eam, antequam homo male agere potuit, vel gratiis abundantioribus firmando, ne deficiat[4]. Profecto si bonitas finita patrum necessario

---

notionibus contradicit; in specie regem Galliae debere tolerare protestantes, quia sana ratio omnes religiones, etiam Mahummetanam, excepto solo papismo, tolerari vult.

[1] „Nous n'avons aucune idée distincte, qui puisse nous faire comprendre qu'un être, qui n'existe point par lui-même, agisse pourtant par lui-même. Les Manichéens diront donc que le libre arbitre donné à l'homme n'est point capable de se donner une détermination actuelle, puisqu'il existe incessamment et totalement par l'action de Dieu“ (Diction. hist. et crit.; art. Manichéens, Remarque D).

[2] „Il ne paraît point possible qu'aucune chose prévoie ce qui dépend uniquement d'une cause indéterminée“ (ibid.).

[3] „On ne conçoit pas que l'homme ait pu recevoir d'un bon principe la faculté de faire le mal. Cette faculté est un vice; tout ce qui peut produire le mal, est mauvais, puis que le mal ne peut naître que d'une cause mauvaise“ (ibid. art. Pauliciens, Rem. F).

[4] „On ne saurait concevoir qu'une nature bienfaisante donne un présent de distinction, sans avoir envie de contribuer plus notablement au bonheur de ceux à qui il le fait, et par conséquent il faut qu'elle fasse en sorte qu'ils en retirent cet avantage, et qu'elle les empêche, s'il se peut, d'y trouver leur désolation et leur ruine entière. Que s'il n'y a point d'autre moyen d'empêcher cela, que de revoquer sa donation, il la faut casser, et c'est par là qu'on peut retenir beaucoup mieux que par toutes les autres routes la qualité de patron et de bienfaiteur. Ce n'est point changer à l'égard du donataire, c'est conserver sans aucune ombre de variation la bienveillance, avec laquelle on lui avait fait le présent. La même bonté, qui porte à donner une chose, que l'on juge capable de rendre heureuses les personnes, qui en jouiront, porte à l'ôter dès qu'on observe qu'elle les rend malheureuses; et si l'on a le temps et les forces nécessaires, on n'attend pas à retirer ce présent qu'il ait déjà été cause du malheur, on le retire avant qu'il ait nui.“ „Que la liberté fut une barrière absolument

exigit, ut, in quantum fieri potest, usum malum impediant, quem filii de donis sibi collatis facere possunt, multo magis Dei bonitas infinita et omnipotens malas donorum suorum sequelas praepediet[1].

5. Saltem aeternitas poenarum, qua Deus peccatum permissum punit, vehementer rationem offendit[2].

ARTICULUS II.

VERA DE MALO THEORIA PAUCIS EXPLICATUR.

421. Antequam ad singula, quae Baylius obiecit, respondeamus, ex ontologia quaedam de theoria mali breviter recolenda sunt. Malum est privatio boni sive carentia perfectionis debitae. Itaque non quivis defectus boni malum reputatur, sed tantum boni debiti. „Malum in substantia aliqua est ex eo, quod deficit ei aliquid, quod natum est et debet habere. Si enim homo non habet alas, non est malum ei, quia non est natus eas habere. Si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus est habere, non tamen est ei debitum, ut habeantur. Est tamen malum, si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus; quod tamen non est malum avi.“ [3] — Propterea limitatio perfectionis, quae essentialiter cuivis rei creatae convenit, non est malum, quamvis a paucis auctoribus Leibnitio duce malum metaphysicum vocitetur[4].

Malum dividitur in malum *morale* et malum *physicum*. Malum morale est privatio boni debiti sive inordinatio secundum liberam actionem. Malum physicum est omnis privatio formae vel cuiusque partis, quae requiritur ad rei integritatem. Prius vocatur etiam

---

inviolable et un privilège, auquel il ne fut permis de donner aucune atteinte, j'y consens. N'y avait-il pas assez de moyens avec tout cela de prévenir la chute de l'homme? ... Tous les théologiens conviennent que Dieu peut procurer infailliblement un bon acte de volonté dans l'âme humaine, sans lui ôter les fonctions de la liberté“ (Diction. hist. et crit.; art. Pauliciens, Rem. M).

[1] Ibid. art. Manichéens, Rem. D.

[2] „Tout grand raisonneur, qui ne consulte que la lumière naturelle et cette idée brillante d'une bonté infinie, qui moralement parlant constitue le principal charactère de la nature divine, se choquera de ce que dit l'Écriture sur la durée infinie des supplices de l'enfer et principalement s'il y ajoute les paraphrases et le détail des explications, qui se trouvent dans plusieurs livres.... Tout qu'on ne se soummettra point humblement à quelques textes de l'Évangile, on regardera avec horreur le dogme des tourments et des supplices infinis de tous les hommes, à quelques-uns près“ (ibid. art. Socin, Rem. L versus finem).

[3] S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 6.

[4] Cf. Pesch, Instit. logic. n. 1392 et 1407 sqq.

malum culpae, quia voluntati agenti imputatur; alterum, si est in homine, nominatur malum *poenae,* quia ex ordine praesenti divinae providentiae, ut ex revelatione divina scimus, mala physica, quae in hoc mundo hominibus obveniunt, propter culpam infliguntur vel permittuntur.

422. Omne malum est in bono tamquam in subiecto. Nempe malum est privatio. Atqui privatio requirit subiectum; est enim carentia formae in subiecto, quod natum est et debet eam habere. Porro hoc subiectum nequit non esse nisi ens positivum et bonum, quia ei, quod non est neque bonum est, perfectio non potest esse debita. — Quare nihil esse potest absolute et undequaque malum, quum malo semper admisceatur bonitas subiecti, cui inest malum.

Omne malum habet aliquo modo causam efficientem. Secus malum esset ens a se. Atqui ens a se non potest esse malum, sed est infinite bonum. Insuper ens a se non potest pendere ab alio tamquam a subiecto.

Causa efficiens mali est bonum. Nam „omne agens agit, secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, quum unumquodque dicatur malum ex hoc, quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est, unumquodque bonum est, quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit, in quantum malum est; sed unumquodque agens agit, in quantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum“ [1].

423. Bonum est causa efficiens mali non per se, sed per accidens. Nam omne agens per se sive in quantum agens intendit assimilare sibi effectum. Itaque „omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suae causae vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis. Omnis autem causa agens agit, secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causae agenti secundum id, quod est agens. Relinquitur ergo, quod malum non habeat causam per se“ [2].

---

[1] De potentia q. 3. a. 6. versus finem.

[2] De malo q. 1. a. 3.

Generatim tres recenseri solent modi, quibus malum per accidens causatur. Uno modo hoc fit ex ipsa perfectione et virtute causae bonae, quatenus inducendo unam formam excludit oppositam et, quo perfectior est virtute et perfectius formam suam tribuit, eo magis contrarium corrumpit. Huc referri debet modus, quo Deus est causa mali. Deus enim causat malum (et idem valet de limitatione et quovis defectu in rebus creatis, quamvis rationem mali proprie non habeat), quatenus rei, cui aliquam perfectionem dat, aliam non addit, quia haec cum illa est incompatibilis aut absolute aut secundum naturalem ordinem aut ex mero beneplacito divino, quod plus conferre non vult. — Aliquando autem malum oritur ex defectu causae bonae, ut ex defectu stomachi mala digestio. Hic vero observanda est differentia inter agentia naturalia et libera. Illa enim numquam causant malum ex defectu virtutis, nisi in virtute sit defectus privativus et malum; in his id minime requiritur, sed satis est, ut in voluntate sit defectus limitationis, quo a recta electione libere deficere potest. Voluntas enim non eo peccat, quia virtute sufficienti ad recte agendum caret (tunc enim actio moraliter mala esse non potest), sed quia, quamvis ad bene agendum sufficientissime instructa sit, libere a rectitudine deflectit. — Tertio malum oritur ex defectu materiae vel subiecti, quod ad formam agentis suscipiendam minus idoneum invenitur [1].

424. Nemo intendens ad malum operatur. — Nempe nemo intendit malum *ratione sui* i. e. tamquam finem et intentione primaria, quia obiectum formale cuiusvis voluntatis est bonum ideoque voluntas nihil appetit nisi sub ratione boni. Finis etiam, cuius est voluntatem movere, non movet nisi sub ratione boni. Unde omnis finis, quem voluntas intendit, debet esse bonum verum vel saltem apparens. — Deinde nemo intendit malum *per se* i. e. intentione actioni intrinseca, quam agens habet vi actionis suae; nam agens per se non intendit nisi bonum, quum malum non habeat nisi causam per accidens. — Potest autem malum vere intendi ratione alterius et per accidens i. e. intentione secundaria et extrinseca operantis. Potest enim malum intendi tamquam medium vel dispositio vel condicio necessaria ad aliud bonum inducendum vel etiam tamquam id, quod cum bono per se intento naturaliter coniungitur. Ita homo intendit mortem animalis, cuius carnes in cibum praeparat; Deus intendit malum poenae tamquam

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 10; Summa theol. p. 1. q. 49. a. 1.

medicinam vel vindictam culpae; peccator intendit culpam ab actu peccati, quem per se intendit, inseparabilem.

Nota. Ut aliquid dicatur *per se intendi*, requiritur: a) ut *vere* intendatur et aliquo modo approbetur neque solum permittatur; b) ut *per se* et propria sua realitate bonum sit nec meram carentiam vel privationem dicat, ita ut etiam causam efficientem requirat, quae est per se. — Tamen quidam auctores interdum aliter loquuntur, ut per se intendi dicant omne id, quod vere intenditur; per se intendere opponitur apud eos merae permissioni. Ita Deus, inquiunt, mala poenae per se intendit; mala culpae non per se, sed eorum permissionem intendit. Nos hunc loquendi modum non sequimur.

425. Ea, quae de causatione et intentione malorum diximus, specialius evolvamus. Imprimis igitur notandum est in peccato actuali duo esse distinguenda: ipsum actum, qui est essentia quaedam et entitas, et malitia eius, quae est privatio rectitudinis naturae rationali debitae. Actus physicus peccati, ut omnis entitas, physice bonus est; actus enim, ut est tendentia positiva, tendit in obiectum sub aliqua ratione boni. Malitia autem et privatio ordinis debiti est formaliter mala.

Actus physicus peccati (loquimur de actu positivo, non de mera omissione) causam per se habet; et creata quidem voluntas est causa eius secunda, Deus autem concursu suo est causa prima. Peccatum vel malitia moralis, ut omne malum, non habet causam per se, sed per accidens; et haec causa per accidens est sola libertas creata, nullo modo Deus est causa peccati. Nimirum causalitas creata ad Deum tamquam causam primam nullo modo reduci potest, quando effectus simul exit et ordinem entis realis, ut privatio, et ordinem honestatis, ut transgressio legis. „Effectus causae mediae", inquit S. Thomas, „procedens ab ea, secundum quod subditur ordini causae primae, reducitur etiam in causam primam. Sed si procedat a causa media, secundum quod exit ordinem causae primae, non reducitur in causam primam. Sicut si minister faciat aliquid contra mandatum Domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra praeceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam." [1] Et iterum: „Deus est causa actus peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu." [2]

Actus physicus peccati eiusque malitia a Deo nullo modo intenduntur, ne per accidens quidem, sed tantum permittuntur. A libertate autem creata, quae peccat, actus peccati intenditur per se, malitia intenditur per accidens, quatenus ab actu per se intento inseparabilis est. — Deus igitur est causa per se actus peccati neque tamen eum intendit, quia, etsi Deus propter determinationem liberam creaturae ad actum illicitum cooperatur, nullo tamen modo eum approbat. Intendit autem Deus, et quidem per se, permissionem actus et malitiae eius.

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 79. a. 1. ad 3. [2] Ibid. 1. 2. q. 79. a. 2.

Mala physica, quae culpae hominum non deputantur, Deus vere intendit, sed, quia nemo intendens ad malum operatur, per accidens tantum; intendit autem ea vel tamquam poenam peccati vel tamquam materiam virtutis vel tamquam naturale consectarium perfectionis limitatae in creaturis vel ad varietatem universi augendam. Mala physica, ad quae culpa hominum concurrit, pro diverso scopo loquentis dicuntur a Deo vel permitti vel immitti et intendi: dicuntur permitti, si considerantur, ut sunt quodammodo imputabilia ad hominum culpam; recte etiam dicuntur immitti, quatenus, etiam supposita hominum culpa, a Deo impediri possent neque tamen impediuntur sapienti providentiae suae consilio.

426. Quaedam ex iis, quae numero praecedenti diximus, iam faciliori et iucundiori conspectu exhibeamus. Est duplex ordo, alter realis, alter honestatis. Ea, quae sunt intra utrumque ordinem, ut natura hominis, a Deo per se et causantur et intenduntur; ea, quae exeunt utrumque, ut malitia peccati, a Deo nullo modo aut causantur aut intenduntur; ea, quae sunt intra ordinem realem, sed aliquo sensu extra honestatem, ut actus physicus peccati, a Deo per se causantur, sed nullo modo intenduntur; ea, quae sunt intra honestatem, sed extra ordinem realem, ut mala physica, a Deo et causantur et intenduntur, sed utrumque per accidens.

ARTICULUS III.

TRES PRIMAE BAYLII OBIECTIONES BREVITER SOLVUNTUR.

427. *Ad primam obiectionem.* Dependentia hominis a Deo non obstat libertati. Quamvis enim voluntas in omni suo actu a concursu Creatoris pendeat, tamen hic concursus, quum pro natura libertatis indifferenter ad plura eligenda sit oblatus, homini arbitrariam sui determinationem relinquit. Qua de re consulantur, quae de concursu Dei dicemus. — Concedimus autem modum, quo Deus et homo ad actum liberum concurrunt, difficulter intelligi. At si semel probatum est hominem esse liberum et a Deo creatum, propter eiusmodi difficultatem thesis demonstrata non debet relinqui; sed contenti esse debemus, si intelleximus nos nullam in thesi detegere pugnam. Multae enim sunt res, quas esse scimus, etsi modus essendi intellectum nostrum plus minusve fugiat. Si cognovimus aliquid esse, non requiritur, ut rem esse possibilem ex eius conceptu ostendamus eamque nescio qua singulari claritate et distinctione nobis repraesentare possimus; satis est, si contra obicientem tuemur eum nulla certa evidentia demonstrare impossibilitatem.

428. *Ad alteram obiectionem.* Deus peccata et generatim actus liberos creaturae non videt in actu primo causae indeterminato, sed libera futura videt in actu secundo sive *in se ipsis,* ut loquuntur. Neque hoc repugnat. Nam Deo, tamquam primo principio omnis entis, vi aeternitatis suae praesens esse semper debet omnis natura et omnis voluntas sub omni tempore et sub omnibus adiunctis, in quibus umquam ponetur, et cum omni determinatione, quae sub his adiunctis libere fiet. Sed si Deo ab aeterno omnia sunt praesentia, omnia etiam ab aeterno praevidere potest. — Hoc esse difficile intellectu non negamus; at rem repugnare ostendi non potest neque Baylius ostendit (cf. c. 20).

429. *Ad tertiam difficultatem.* Facultas peccandi nihil aliud est quam facultas bene operandi defectibilis. Haec autem nequaquam mala est. Bonum enim est et praeclarum bonum est virtutem posse exercere. Neque haec facultas, quia deficere potest et ad peccatum declinare, propterea mala fit, sed tantum minus bona est et limitata; etenim homo non peccat, quia libertas sufficienti virtute ad recte agendum caret, sed quia hac virtute sufficientissima pro arbitrio suo non utitur. Porro Deus, quum mundum optimum creare minime teneatur, etiam minus bona condere potest, velut libertatem defectibilem.

Instabis. Causa rei limitatae est limitata; atqui Deus est causa libertatis humanae limitatae; ergo Deus est limitatae perfectionis.

Resp. Dist. Mai. Causa rei limitatae semper est limitata, si causa necessario operatur, Conc., si libere, Neg. Conc. Min. Neg. Consq.

Urgebis. Causa, cuius effectus necessario limitatus est, est limitata; atqui Dei opera necessario sunt limitata; ergo Dei potentia est limitata.

Resp. Dist. Mai. Si illa causa sphaeram activitatis limitatam habet, Conc., si illa causa ad omnia possibilia valet et ex iis condit, quaecumque libere elegerit, Neg. Conc. Min. Neg. Consq. — Nimirum omnia possibilia limitata sunt non propter defectum essentiae et virtutis divinae, sed propter eius excellentiam. Tanta enim est supereminentia esse absoluti, ut omne aliud esse, quod est participatum, infinita distantia inferius sit. Unde supra quodvis ens, quod est praeter Deum, indefinite multa alia entia semper perfectiora fieri possunt, quin umquam ad Deum perveniatur; et ideo omne ens, quod praeter Deum possibile est, finitum est. Porro potentia divina, etsi opus finitum condit neque infinitum condere potest, quum tale opus fieri nequeat, propterea non est finita in se vel in operatione sua, quia perfectio operationis et virtutis divinae nullo modo pendet a termino, quem producit; sed operatio divina est ipsa substantia divina infinite perfecta. Immo opera divina, quamvis sint finita, infinitatem potentiae divinae arguunt, quia creatione fiunt, quae est virtutis infinitae.

ARTICULUS IV.

DE OBIECTIONE BAYLII EX PERMISSIONE PECCATI PETITA.

430. Deus peccata non tenetur impedire. Nam limitatio cognitionis et libertatis humanae, qualis de facto est, peccata naturaliter reddit possibilia, quum homo bona particularia prae bono supremo, quod imperfecte cognoscit, eligere possit. Deus autem non ligatur, ut ullam naturalem possibilitatem semper et absolute impediat in actum transire. Satis est, ut omnia faciat bono servire universali. Atqui peccata hominum bene ad hunc ordinem boni universalis facere possunt, v. gr. manifestant misericordiam divinam, quando poenitenti ignoscitur, iustitiam divinam, quando contumax punitur. — Sed hoc iam specialius consideremus.

431. 1. **Divina sanctitas** non exigit, ut peccata absolute impediantur. Nam Deus nullo modo auctor dici potest peccatorum, quae a creatura libera fiunt. Ipse enim non intendit peccatum, sed tantum permittit. Nempe homini vires dat sufficientes, quibus recta et honesta vita ei sit physice et moraliter possibilis. Si quis viribus sibi concessis pro arbitrio suo uti non vult, hominis est culpa, non Dei. Nimirum peccatum, quod ab alio fit, permittenti non imputatur in culpam tamquam partiali auctori, nisi hic speciali titulo ad impediendum tenebatur; Deus autem non tenetur impedire peccata in creaturis, quum ad hoc nullus titulus afferri possit. — Ad sanctitatem igitur Dei satis est: a) ut peccata fieri lege voluntatis suae vetet; b) ut hanc legem sufficienti sanctione firmet; c) ut homini praebeat auxilia, quibus sat facile honestatem sectari possit; d) ne peccatum, quod ab homine fit, intendat vel auctor eius evadat.

Instabis. Deus, quia ad omnem actum peccati intime et proxime cooperatur, eum non tantum permittit, sed approbat.

Resp. Deus homini concursum offert indifferentem ad plura eligenda, ut naturalis libertas tota servetur et homo eligere possit, quodcumque ex pluribus bonis, quae rite intellectui et voluntati proponuntur, maluerit. Quo concursu oblato homo contra praeceptum Dei ad peccandum abuti potest. Quod si facit, eo ipso concursus oblatus fit in actu secundo ad electionem peccaminosam cooperans. Hac igitur actuali cooperatione Deus tam parum approbat peccatum, quam concursu indifferenter oblato. Oblatione autem concursus peccatum non approbatur, quia Deus per eam peccatum non intendit; sed vult libertatem naturalem nobis integram relinqui, ut peccatum libere vitantes meritum habeamus.

Instabis iterum. Deus iustitiam suam poenis peccatorum manifestare intendit. Ergo intendit ipsa peccata tamquam medium et condicionem, quae ad hanc manifestationem requiritur.

Resp. Illam iustitiae manifestationem Deus absoluta intentione non vult nisi consequenter ad peccata praevisa. Antecedenter eam intendit tantum hypothetice, si scil. aliquis peccaverit neque veniam ante iudicium finale invenerit.

Sed hoc iam uberius explicemus. Antecedenter ad peccatum praevisum Deus vult et intendit, ut ab homine opus bonum fiat. Sed hoc ita intendit, ut hominem libertati suae relinquat, i. e. Deus intendit bonum et simul permittit malum. Ratio autem, cur Deus hominem libertati suae relinquat, est, quia decet gubernatorem supremum res modo connaturali regere, quamvis modo eminentiori eas regere magis etiam deceat. Praeterea Deus opera bona liberae electioni relinquit, ut peccatum declinantes beatitudinem mereamur. — Neque tamen Deus peccata permitteret, si amplitudinem providentiae Dei sanctae omnino egrederentur et effugerent et nisi summa Dei gubernatio ex malis nosset elicere bona. Eiusmodi bona sunt: ostensio iustitiae vindicativae, revelatio misericordiae veniam concedentis, humilis poenitentia de peccato commisso etc. Haec autem bona non sunt causa finalis permissionis peccati, sed *condicio sine qua non,* quia nullum bonum, quod ad sui exsecutionem requirit vel supponit peccatum, a Deo appeti vel intendi potest, priusquam sit peccatum, sed solum appetitur supposito peccato. Nihil igitur horum ex se cupit Deus neque captat occasionem, ut talia faciat aut ut talia fiant; immo ex se optat, ut numquam talium bonorum detur occasio. „Supposito tamen peccato illa bona desiderat et intendit, quia illa rationem boni et desiderabilis obtinent, et eorum exsecutio sine peccato fieri potest. Itaque dicuntur haec volita non voluntate antecedente, quam Deus ex se concipit, et tantum ad ea, quae per se bona sunt, pertinet, sed consequente, quae ex nobis occasionem accipit. Ex quibus perspicuum est, permissionem peccati, quum ipso peccato sit prior, non provenire ex affectu, quo Deus cupiat ista bona, ita ut haec sint proprie finis illius permissionis, sed solum habere rationem *causae sine qua non* respectu illius permissionis.“ [1]

Rursus inst. Cur Deus hominem non posuit in iis adiunctis, in quibus eum libertate non abusurum esse ab aeterno praevidit? Potuit enim eum ponere in adiunctis, quibus salva tota libertate non peccasset.

Resp. Huius rei nulla ratio reddi potest, nisi haec, quia Deus voluit. Ipse est supremus et absolutus rex, qui facit, quodcumque maluerit, et nemini

---

[1] Lessius, De divinis perfect. l. 11. c. 6. n. 30. Ad rem illustrandam faciunt etiam ea, quae Lessius addit: „Dupliciter potest aliquod malum permitti. Primo, ex desiderio, ut eveniat, nimirum ut inde habeas occasionem alicuius boni eliciendi, ut si medicus permittat morbum ingravescere, ut ex curatione plus lucretur vel artem suam magis ostentet: et tunc ipsum malum directe est volitum, ut sit occasio illius boni. Secundo, non ex desiderio, ut eveniat (immo displicet, si evenerit), sed ob aliam causam, v. gr. ne videaris importunus (quomodo, qui aliorum curam gerunt, nonnulla interdum permittunt), vel ut cognoscas condicionem hominis (ut, quum pater permittit filium furari, ut eius indolem exploret et, si furetur, corrigat). Hoc modo Deus permittit peccatum, etsi summopere illud displiceat. Habet enim iustissimam causam permittendi, nimirum ut res sinantur agi suis motibus et vires, quas ab ipso acceperunt, sponte in opus exerant. Ob hanc tamen causam (quae est eius bonitas) tantum malum non permitteret, nisi sciret ex illo aliud bonum elicere. Et ita hoc bonum est causa non finalis, sed *sine qua non* istius permissionis“ (l. c. n. 31).

licet dicere, cur sic egerit. Potuit autem Deus hominem in istis adiunctis ponere, quamvis peccatum praevideret, quia peccatum, ut diximus, Deo non debet imputari, sed est per solam hominis culpam.

Adhuc inst. Alios homines Deus in adiunctis ponit, in quibus est facillimum peccata vitare, alios in adiunctis, in quibus vix peccata fugere possunt. Atqui hoc iniquum esse videtur.

Resp. Deus non tenetur, ut in homines, quamvis sint eiusdem naturae, eodem modo agat. Voluntas Dei suprema lex est, qua alius plura bona accipit, alius pauciora. Satis est, ut unusquisque accipiat ea, sine quibus ad finem ultimum consequendum non satis instructus esset. Et haec revera omnes homines a Deo accipiunt. Perversa actio, si vitari non potest, eo ipso cessat esse libera et peccaminosa neque ad culpam et poenam a Deo imputatur. — Haec et similia Dei consilia non debemus importune scrutari; inscrutabilia enim sunt iudicia Dei et vias suas abscondidit a nobis. Satis est, ut generatim sciamus neminem supra vires tentari. De singulis casibus solus Deus iudex est. In specie pauperes et miseros, qui maxime peccati periculo expositi esse videntur, revelatione scimus speciali studio a Deo diligi et curari.

432. 2. Peccati permissio non est contra **bonitatem Dei.** Nimirum benignitas Dei non proportionatur magnitudini doni, quod creaturae confert. Satis fit bonitati etiam infinitae, si exsistentiam homini largitur et cum hac ea dona, quae ad finem ultimum consequendum necessaria sunt.

Inst. Regula universalis est, ut benevolentiam, quam quis erga nos habet, aestimemus secundum praestantiam donorum nobis collatorum. Quare, si Deus non optima quaeque, et in his immunitatem a peccato, nobis donat, minoris esse bonitatis censendus est.

Resp. Benevolentia a nobis aestimatur secundum dona, quae confert. Dist., si, ut fieri solet, aliam viam eam cognoscendi non habemus, Conc., si alia via adest, Subd., etiam ex donis aestimatur, in quantum benevolentia, suppositis supponendis, saltem proportionem donorum habet, Conc., ex solis donis aestimatur, ut benevolentia censeatur non posse excedere proportionem donorum, rursus Dist., sic aestimari potest benignitas hominis finita, quae nisi operibus proportionatis alitur et conservatur, facile deficit, Transm., sic aestimari potest benignitas Dei infinita, quae operibus non alitur neque ullo modo ex iis pendet, Neg. — Itaque Dei bonitas primo loco aestimanda est ex summa perfectione, quam enti a se necessario inesse cognoscimus, et sic haec bonitas cognoscitur esse prorsus infinita. Secundo demum loco dona nobis collata pensare possumus, ut sic divina bonitas *ex parte* saltem illustretur et corda nostra inflammentur. Quin, si revelationem consulis, haec donorum divinorum consideratio *ipsam infinitatem* divini amoris nobis repraesentat. Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret; cogita igitur incarnationem, crucem, eucharistiam cum missae sacrificio.

433. 3. Peccati permissio non est contra **sapientiam Dei.** Neque enim desunt sapientissimi fines, propter quos Deus peccata permittat: nimirum ut hominem connaturali libertati in agendo relinquat et sic omnes agendi modi in universo reperiantur; deinde ut homo

ad beatitudinem suam consequendam operibus meritoriis cooperetur. — Praeterea non desunt summa bona, quae peccato supposito ex eo elici possunt: manifestatur misericordia Dei in ignoscendo, longanimitas in sustinendo, iustitia in vindicando; exercetur hominum virtus, v. gr. Petrus ex lapsu fit humilis et simul solidissimum ecclesiae fundamentum, Stephanus ex furore persecutorum gloriosus evadit martyr etc. [1]

Instabis. Peccatorum permissio destruit finem, quem Deus sibi creando proposuit. Hic enim finis est gloria Dei et beatitudo creaturae rationalis. Atqui peccator non glorificat Deum neque, si pertinax manet, beatitudinem consequitur.

Resp. Gloria Dei etiam in peccatoribus et damnatis obtinetur. Glorificant enim Deum *obiective,* quatenus in iis aliqua perfectio Dei repraesentatur et creaturae rationali manifestatur. Videlicet peccatores manifestant misericordiam Dei, si poenitentes veniam accipiunt, iustitiam, si impoenitentes puniuntur. Beatitudinem autem in singulis hominibus non intendit Deus absolute, sed sub condicione, si tempore probationis, quae est haec praesens vita, se ea dignos reddiderint. Et sic permissio peccati et aeterna aliquorum ruina nequaquam destruit finem Dei. — Cum beatitudine identificatur gloria Dei *formalis,* quae in cognitione et amore Dei consistit. Etiam haec in peccatoribus non obtinetur neque a Deo in singulis hominibus absolute intenditur. Spectat autem ad Dei providentiam creaturam rationalem sic regere, ut sufficiens numerus ad gloriam Dei formalem et consequenter ad beatitudinem perveniat. Etsi enim Deus singulorum salutem hypothetice intendit, absolute tamen vult, ut aliquot saltem eo ducantur, ut in beatitudine formaliter Deum glorificent. — Consulantur, quae de fine creationis postea dicemus.

434. S c h o l i o n. Ex dictis habes, quid censendum sit de quibusdam analogiis, quibus aliqui difficultatem, in qua solvenda occupamur, augere conantur. Pater, inquiunt, qui filio dat gladium, quo eum ad se occidendum usurum esse certo scit, filium non amat. Ergo Deus, qui homini libertatis gladium, quo eum ad animam peccato occidendum abusurum esse praevidet, nequaquam pater est bonus, nedum infinite bonus.

At longe alia est condicio patris humani, alia Dei. Nam a) homo supra se habet Deum superiorem, cuius lex, quae conscientiae voce innotescit, ei regula actionum esse debet. Sic pater hanc habet legem, ut pro viribus a Deo acceptis salutem filii procuret, sicut generatim

---

[1] Itaque condicio requisita, ut Deus possit permittere peccata, est, ne peccatum ordinem divinae gubernationis effugiat. Qua de re bene Lessius: „Quamvis peccatores nitantur se divinae providentiae et dispositioni subtrahere, non tamen possunt. Dum enim subtrahunt se ordini divinae directionis, incidunt in ordinem castigationis; et dum subtrahunt se benignitati misericordiae, incurrunt in severitatem iustitiae; et dum nolunt Deum honorare bonis operibus, coguntur honorare perpetiendis suppliciis; denique dum nolunt ei sponte subesse oboediendo praeceptis, coguntur subesse inviti in sustinendis tormentis.“ De divinis perf. l. 11. c. 6. n. 34. Cf. ibid. n. 28.

homines pro viribus ad finem status, in quo eos Deus constituit, operari debent. Propterea si pater, quando sat commode potest, filium a malo non custodit, eum non amat, quia, qui vere amat, saltem praebebit amato ea, ad quae obligatus est. — Contra Deus supra se non habet superiorem, cui servire debeat.

b) Neque solus iustitiae, honestatis et sanctitatis ordo hic considerandus est, sed ipsa dilectionis et bonitatis ratio. Nimirum, ut omnis hominis virtus, ita etiam bonitas opere alenda et conservanda est. Amor in homine facile exstinguitur, nisi operibus proportionatis, praesertim, si fieri potest, gratiis amico praestitis, nutritur. Propterea pater, qui mala filiorum tolerat, quando sat facile ea prohibere potest, eos non amat, quia, qui amat, amorem aptis operibus conservare et augere debet. — Contra Dei dilectio et benignitas nullo opere conservari indiget vel augeri potest.

c) Etiam sapientiae regula hominem mala permittere non ita facile posse demonstrat. Nempe in hominis potestate esse non solet, ut mala, quae permisit, in bonum provide vertat. Maxime etiam hic notandum est homini curam universi non esse commissam, sed particularis provinciae. Quocirca nil malum permittere potest, nisi in bonum provinciae sibi demandatae ab ipso verti possit. — Et sic iterum ille pater, gladium largiens filio, non amare convincitur, quum a filio sibi commisso non avertat malum, quod avertere sapientia omnino iubet.

Nihilominus etiam homini haud raro licet permittere mala proximi sui, praesertim illa, quae iste ipse sibi nefaria pertinacia moliri non cessat.

Itaque fallaces sunt et anthropomorphismo infectae omnes rationes, quae ex analogia amoris humani contra Deum mala permittentem petuntur. Amor videlicet humanus saepe malum permittere non potest, non quia amor est, sed quia amor finitus est, qui lege superioris, propria defectibilitate, providentia sua incerta obligatur in bonum amati tantum agere, quantum potest, quum bonitas Dei infinita ad hoc non teneatur, immo non possit totas suas divitias in creaturas conferre. — Eodem modo falluntur, qui ex analogia sanctitatis et virtutis humanae contra permissionem peccatorum, quae a Deo fit, argumentantur. Virtus enim humana peccata aliorum saepe impedire tenetur, non quia virtus est, sed quia virtus finita est, quae ob legem superioris et alias rationes modo assignatas perfectiora sequi tenetur.

ARTICULUS V.

DE OBIECTIONE BAYLII EX POENIS INFERNI PETITA.

435. 1. Peccatum a Deo aeterno supplicio puniri potest, nisi agitur de delicto leviori, quod, quum a Deo non separet, reparabile esse debet.

Nam poena proportionatur malitiae. Malitia autem crescit cum dignitate auctoritatis, quam facinus offendit. Atqui Deus ius

ad oboedientiam hominum habet infinitum. Ergo peccatum malitiam habet quodammodo infinitam. Dico „quodammodo"; nam malitia non est simpliciter infinita, ut iam inde constat, quod aliud peccatum alio gravius est, infinito autem nil maius est. Malitia inde minuitur, quod homo Dei ius non perfecte comprehendit. Nihilominus pravitas manet *respective* infinita, quia respicit maiestatem simpliciter infinitam, quae laesa est; et haec maiestas, ut infinita, a nobis vere, etsi imperfecte, cognoscitur. Porro, quo sanctius est ius per malitiam laesum, eo gravior debet esse poena vel specie vel intensitate vel duratione. Ergo si violatio iuris humani, quod finitum est, poena finita reparatur, offensio Dei, qui simpliciter infinitus est, poena omni modo quasi infinita vindicanda est, in quantum fieri potest et natura offensae patitur. Poena autem peccati non potest esse intensitate infinita; sit igitur saltem duratione infinita vel potius indefinita, nisi forsan offensio levior est, quae a Deo non separat et ideo ex speciali indole sua tempore finito reparari debet. Debet etiam poena peccati specie quadantenus esse infinita, quatenus bono privat infinito, quod est Deus in beatitudine possidendus. Dixi hanc poenam esse „quadantenus" specie infinitam. Est nempe infinita, in quantum respicit Deum, cuius possessione privat; est tamen simpliciter finita, quia non tam ipso Deo privat quam possessione eius, quae finita est. — Itaque sicut malitia peccati est simpliciter finita, ita etiam poena. Ac quemadmodum malitia est respective infinita, ita etiam quodammodo poena, tum quia Deum respicit, cuius possessione privamur, tum quia aeternitatem respicit et in eam tendit, quin umquam ad eius finem possit pervenire[1].

Nota. Ex dictis sequitur peccatum grave a Deo pro merito puniri non posse. Nulla enim poena aeterna tam intensa esse potest, ut peccatum non sit dignum, quod acerbius reprehendatur. Hinc in ipsa damnatione aeterna reproborum praeter iustitiam Dei, quae tantam poenam infligit, revelatur misericordia, quae maiorem poenam dimittit[2].

436. 2. Deus peccatum grave aeterna poena punire non solum potest, sed etiam generatim debet in iis, qui tempore, quod ad poenitentiam forsan conceditur, non utuntur. Namque Deus sanctus et sapiens serio vult, ut lex moralis a se lata fideliter impleatur. Ergo etiam sanctione sufficienti observationem urgere debet. Hoc

[1] Cf. S. Thomas, In sent. l. 4. dist. 46. q. 1. a. 3; Summa theol. 1. 2. q. 87. a. 3.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 21. a. 4. ad 1.

enim et ex natura rei sequitur, quum voluntas libera undique ad bonum constringenda sit, et exemplo demonstratur cuiusvis legislatoris humani, qui non sola voluntatis auctoritate subditos obligat, sed ad certiorem imperii efficaciam rebelles etiam poenis restringit. Sanctio autem illa sufficiens ea sola est, quae in privatione beatitudinis consistit iis intentata, qui graviter deliquerunt. Nulla enim alia miseria ab homine absolute timetur, quam privatio finis ultimi et cruciatus, qui hanc privationem comitantur. Debet autem tanta poena solum propter crimina gravia infligi, quia ordini universi satis provisum est, si graviores abusus omni efficacia refrenantur; et generatim in quavis societate crimina tantum gravia suprema poena plectuntur et ab omni bonorum socialium communione excludunt. — Ex hoc iterum apparet aeternum supplicium proportionem peccati gravis non excedere, quia sanctio necessaria proportionem actionis humanae excedere nequit.

Nota. Non negamus Deum posse in casu particulari ob specialem aliquam rationem praetermisso iustitiae rigore indulgentiae et clementiae locum dare, etiam quando quis in peccato mortali decedit. Sic enim auctoritas humana interdum gratiam pro iure tribuit. Tamen generali lege tamquam regula poena aeterna intimari debet et etiam executioni mandari, quantum opus est, ut intimatio maneat efficax. — Ceterum de fide scimus Deum de facto numquam homini in peccato gravi morienti in vita futura gratiam donare.

437. Et sic iam plane constat in peccatum grave iuste et recte a Deo aeternis cruciatibus et aeterna beatitudinis privatione animadverti nihilque in hac materia rationi repugnans detegi. Minime etiam haec poena adversatur bonitati Dei, quippe quae, quum ad maxima dona conferenda non teneatur, locum iustitiae dare optime possit et necessariae sanctioni non obstare debeat. Eo quoque minus culpanda est severitas divini iudicii, quia peccator tantam poenam praevidens nihilominus peccat miseriamque aeternam beatitudini ipse liberrime praeelegit.

438. 3. a) Quantum ad libros, quibus cruciatus infernales crudius depingi Baylius queritur, fieri potest, ut talis liber importunus sit, dum poenas describit eo modo, qui magis compassionem cum damnatis excitet, quam horrorem peccati, quod commiserunt, et laudem iustitiae divinae in inferno se revelantis. Sed quid hoc ad rem? — Ceterum miseriam damnatorum a nullo phantasia humana sat dire posse effingi unusquisque concedet, quum Deum omnipotentem irae suae vehementiam in iis revelare velle sciat.

b) Quantum ad numerum electorum, quem Baylius obicit, aliqui theologi sat dure sentiunt. Sed non est, cur iis assentiri cogaris, quum alii theologi, argumentis eorum dissolutis, contradicant, neque Ecclesia aliquid definiverit. Solum Iudam scimus esse damnatum, salvatos esse constat plane innumerabiles.

Sed quidquid id est, omnino constat neminem damnari, nisi qui plena scientia et plena libertate tanta miseria dignissimum se reddidit. Quot homines tales sint, Deus a nobis abscondidit. Propterea Baylius ad difficultatem augendam gratis fingit paucissimos salvari. At, si verum esset, malitia hominum demonstraretur, non crudelitas Dei.

ARTICULUS VI.

DE OBIECTIONE EX MALIS PHYSICIS GENERATIM PETITA.

439. Poenas inferni aeternas nil perfectionibus divinis repugnare sat diximus. Multo autem minus reliqua mala physica, quae sunt in mundo, materiam Dei accusandi praebent. Haec enim mala vel ad bona, quae sunt in mundo, naturaliter consequuntur et sic a Deo intenduntur, vel media sunt ad bona praestantioris ordinis obtinenda et sic pariter a Deo immittuntur. Mala scil. physica Deus bene intendere potest ratione boni, quod illi bono, cuius privatione malum constituitur, praevalet; nulla enim sanctitatis, sapientiae, bonitatis ratio reclamat. — Iam singula mala physica percurrere nolumus, ut, cur a Deo fiant, intelligamus. Namque omnia recensere non possumus, quia sunt nimis multa. Neque est necessarium, quia generatim videmus, si Deus aliqua ratione gloriam suam manifestare vult, etiam mala creaturae in medium adhiberi posse; bonum enim creaturae bono Dei cedere convenit. Deinde non debemus curiosius opera Dei iudicare. Satis est, ut eum esse sapientissimum et optimum certa ratione noverimus; etiamsi multa opera Dei interpretari non possumus, ignorantiae nostrae et dubia veritatem semel cognitam labefactare non possunt. Ad rem S. Augustinus: „In officina non audet homo reprehendere fabrum, et audet reprehendere in hoc mundo Deum.“ [1]

440. Nihilominus de condicionibus fortunae, quae hominibus in hac terra accidit, specialius disseramus. Bonorum enim distributio ea est in hac terra, ut bonis et malis hominibus eadem fere contingant; immo interdum impii bonis abundant, quibus viri sancti carent. Qua de re nota:

1. Vitanda est omnis exaggeratio. Quidam rem sic describunt, quasi impietas sit via certissima ad adipiscenda bona temporalia, pietati vero iuncta sit socia inseparabilis humilis fortuna et sordida vitae condicio. Hoc esse plane falsum cotidiana experientia constat. Generatim homines *solide* pii felicem et tranquillam vitam agunt, quia habent pacem internam, amorem et

---

[1] In Ps. 148. n. 12. Migne, P. L. XXXVII, 1946.

aestimationem eorum, quibuscum versantur, bona etiam temporalia ex labore strenuo acquisita et conservata; contra impii taedio et anxietate intus depascuntur, amicis carent, etsi forsan adulatoribus abundent, saepe peccatis suis sanitatem, fortunam, honorem, auctoritatem amittunt. — Bonorum felicitas et malorum miseria saepe non attenditur, quia miranda non accidit; contrarium autem, si quando contingit, notatur ab omnibus, quia apparens quaedam absurditas in eo est.

441. 2. Rationes potissimae, cur boni et mali promiscue fere bonis et malis huius terrae subiciantur, haec esse videntur:

a) *Finis hominis* est vita futura. Si Deus omnia ita providisset, ut homines, dummodo secundum naturam honeste vivere velint, gaudiis terrenis diffluerent, valde timendum esset, ne putarent hic sibi esse manentem civitatem neve altiora bona negligerent.

b) *Iustitia Dei* saepe ad tempus tollit peccatores in altum, ut postea iam in hac terra lapsu graviori ruant. Deinde peccatores, quum spem aeternam non habeant, pro honestis, quae egerunt, remunerationem quandam in terris recipiunt; boni contra propter peccata sua leviora hic puniuntur, ut postea misericordiam plenam consequantur. Immo bona temporalia peccatoris interdum sunt terribilissima poena, quia cor eius obduratur; probi autem per viam regiam crucis ad astra ascendunt.

c) *Sapientia Dei* non debet cursum rerum physicarum iugiter subvertere, ut sequatur ordinem moralem. Insuper si virtus semper haberet statim praemia temporalia, homines tandem virtutem colerent tamquam mercenarii.

Ex dictis etiam satisfit querelae eorum, qui stomachantur, quod perditos ac sceleratos homines esse in mundo patitur Deus et ad bonorum atque innocentium perniciem impune grassari.

De doloribus autem sive animalium generatim, praesertim morientium, sive hominum speciatim, praesertim infantium, sufficiant, quae de argumento teleologico n. 317 sqq. diximus.

442. Scholion. Interdum haec obiectio auditur. Deus, inquiunt, in creatione mundi tanta molitus est ad hominum salutem, quae diabolus in paradiso una hora cuncta subvertit. Iterum ipse Filius Dei in terram venit et insigni labore salutem terrae operabatur, et tamen diaboli astutia plerique pereunt. Quomodo haec cohaerent cum sapientia et omnipotentia Dei? Nonne diabolus apparet Deo superior?

Quia haec ad theologiam potius spectant, paucis respondeamus. Deus omnia ista molitus est, ut homines salvari *possint* et ut salventur, *si* contra diabolum cum gratia Dei pugnare velint, non ut absolute salventur. Neque igitur

diabolus Deum vicit, vicit homines; eos autem vicit, non quia a Deo deserebantur, sed quia se ipsos deserebant. Neque ulla est gloria diaboli, sed summa ignominia hominum. Magna autem opera, quae Deus ad salutem mundi fecit, non sunt frustra; propter ea enim glorificatur ab angelis bonis et ab hominibus electis. — Deus permisit lapsum Adae et ruinam multorum hominum (quot pereant, nescimus), quia voluit. Ab aeterno vidit omnes ordines rerum possibiles, ex quibus hunc praesentem creandum liberrime elegit, quamvis tot in eo essent peccata, tot damnandi. Nihil igitur umquam evenit, nisi quod Deus evenire permisit. Stultum igitur est diabolum dicere victoriam de Deo reportasse.

Obicitur: Videtur Deus indifferens esse erga salutem hominum.

Resp. Deus salutem nostram serio affectat; tamen, quia a nobis et salute nostra bonum Dei omnino non pendet, permittere potest, ut per culpam hominis hic affectus non impleatur. Voluntas igitur Dei, qua nos bene agere et salutem mereri vult, quantum ad affectum sanctitatis et benignitatis et quantum ad consilium conferendi nobis auxilia ad salutem sufficientia est absoluta, quantum ad efficaciam condicionata, quia nos salvat, *si* meremur.

ARTICULUS VII.

HUMII OBIECTIONES PROPONUNTUR.

443. In Anglia Henricus Dodwell, natus ex patre sat celebri eiusdem nominis, Baylii de rationis et fidei habitu sententiam suam fecit. Docet etiam hic auctor rationis proprium esse dubitare. Ad fidem ipsa nil conferre potest, sed Spiritus Sanctus est, qui lumine irresistibili docet eos, qui vocati sunt, ut sine omni mentis praeparatione ad firmissimam fidem rapiantur. Fides et philosophia inimicissimae sunt ad invicem. In specie miraculis fides non astruitur; est tamen ipsa fides magnum miraculum, quod unusquisque fidelis in se experitur, quia in nobis habemus testem, cui contradicere impossibile est et qui omnes fideles in unum sensum convenire facit [1].

Hanc Dodwellii doctrinam David Hume (1711—1776) acceptavit principiisque philosophiae Lockianae stabilivit. Hume enim in philosophia a principiis Lockii proficiscens ad scepticismum quendam Baylianum tandem pervenit; maxime vero in rebus religiosis Dodwellii et immediate ipsius Baylii haud parvum influxum subiisse videtur. Humii de Deo et religione sententia inveniri potest his potissimum libris: a) Philosophical essays (vel Inquiry) concerning human understanding, London 1748, ubi decimo loco habetur: „Essay on miracles“, et undecimo: „Essay concerning a particular providence and a future state“; b) The natural history of religion, London 1755; c) Dialogues concerning natural religion (opus posthumum). Consuli etiam possunt quaedam eius epistolae ad amicos familiares, quibus apparet philosophum in corde non fuisse atheum, sed exsistentiam Dei ut certam admisisse tamquam veritatem sensus communis.

---

[1] Hanc doctrinam proponit Dodwell in libello: Christianity not founded on argument. London 1742.

444. Nobis hic tantum considerandi sunt dialogi Humii posthumi, quibus demonstrationem exsistentiae Dei examini subicit [1]. Loquitur autem de solo argumento teleologico [2]. Cur id faciat, imprimis paucis discutiendum videtur.

Hume nullum alium fontem cognitionis admittit praeter experientiam rerum singularium. Vis intellectus eum prorsus latuit, quae in rebus singularibus per phantasiam exhibitis essentiam universalem, quae indefinite multis individuis communicari potest, cum rationibus entis, substantiae etc. percipit et in his notionibus universalibus prima et universalia principia analytice videt. Hume ideas universales ex similitudine idearum oriri docet. Quando videlicet ideae similes saepe occurrunt, commune eis indimus nomen et consuetudinem assumimus, ut ab uno individuo huius nominis ad quodvis aliud sine difficultate transeamus; et sic hoc nomine audito unum nobis individuum repraesentamus actu, sed reliqua in potentia, ut ea statim actu repraesentemus, prout occasio et utilitas fert. Verum, ut alia, quae in hac doctrina offendunt, incommoda et errores gravissimos taceam, quomodo possum cognoscere plura esse similia, nisi aliquid cognosco, quo conveniunt et similia sunt? Iam vero id, quo plura conveniunt, prout est commune iis, a nobis cognoscitur conceptu universali [3]. Itaque commune nomen homo non dat pluribus, nisi prius eorum intellexit communem rationem, i. e. nisi prius de iis formavit conceptum universalem. Oritur igitur ex similitudine rerum conceptuum uni-

---

[1] Citabimus secundum editionem: A treatise on human nature and dialogues concerning natural religion by David Hume, edited by Green and Grose. London 1882.

[2] Parte nona dialogorum obiter argumentum cosmologicum tangit.

[3] Obicies: Quomodo potest idem esse commune pluribus? Respondeo non idem numero esse commune pluribus, sed idem specie et forma. De facto plures res individuae hoc habent, ut aliquid, quod singulis inest et in iis multiplicatur, uno et eodem conceptu mentis formaliter exprimi possit: et conceptus nostri hoc habent, ut secundum formam per eos cognitam indefinite multa individua iis possint respondere. Est igitur de facto in rebus, non obstante earum differentia numerica, aliqua communio et convenientia, quae dicitur specifica. Quamvis haec res tibi faciat aliquam difficultatem intelligendi, repugnantiam certe non vides et contra factum, quod quavis experientia evidentissime manifestatur, non valet ulla disputatio. Aliis verbis: Factum indubitabile est plures res posse habere similes formas; iam experientia teste certissima intellectus hanc rerum formam, secundum quam similes sunt, concipere potest omnibus differentiis, etiam ipsa individualitate, abstractis et sic plures similes formae individuae uno conceptu universali continentur.

versalitas, sed longe aliter ac Hume voluit, qui proprie loquendo ullos esse conceptus universales negat [1]. Iam vero is, qui conceptus universales sustulit, primorum principiorum, quae analysi horum conceptuum oriuntur [2], nullam rationem reddere potest. Propterea Hume multa absona de valore propositionum geometricarum fabulatur [3] et omni speculationi metaphysicae et deductivae satis infensus est. Contra inductionem et analogiam multum adamavit [4]. Hinc brevi manu omnia argumenta theologica reicit praeter teleologicum, quod, ut ait, per analogiam est hunc fere in modum: Natura in multis simillima est operibus artis; ergo etiam hoc cum iis commune habet, ut sit ab intellectu fabricata [5].

---

[1] Cf. Hume, Treatise on human nature, book 1. part 1. sect. 7.

[2] Recole hic ea, quibus principium causalitatis analyticum esse explicuimus.

[3] L. c. p. 2. sect. 4. — Hoc loco praeter alia legimus geometriam, si de absoluta, non tantum de approximativa aequalitate v. gr. angulorum rectorum loquitur, fictionem mentis committere, quae sit „useless as well as incomprehensible". Neque modicam difficultatem de conceptu lineae rectae patitur quomodo oriatur et quid valeat. Ignorat scil. vim intellectus, qui, si duo percipit puncta per phantasiam utcumque praesentata, etiam eorum distantiam concipit sive lineam rectam, quae distantiam mensurat; neque ad hunc conceptum formandum requiritur, ut in rebus vel phantasia inveniatur linea, quae sit perfecte recta et nescio quibus coloribus expressa et depicta.

[4] Tamen inductio, si, ut fieri solet, incompleta est, propositionem universalem non dat, nisi principiis aliunde (i. e. ex ipsis conceptibus vel deductione) notis transitum a particulari ad universale licere manifestatur. Simile quid, si placet, de analogia dicere poteris. Cf. Pesch, Instit. log. p. 1. n. 368. 378.

[5] En quid Hume (Dialogues part 9. p. 434) de argumentis metaphysicis theodicaeae sentiat: „But dropping all these abstractions, continued Philo; and confining ourselves to more familiar topics: I shall venture to add an observation, that the argument a priori (i. e. quod nititur principiis intellectu cognitis, non inductione vel analogia) has seldom been found very convincing, except to people of a metaphysical head, who have accustomed themselves to abstract reasoning, and who finding from mathematics, that the understanding frequently leads to truth, through obscurity, and contrary to first appearences, have transferred the same habit of thinking to subjects, where it ought not to have place. Other people, even of good sense and the best inclined to religion, feel always some deficiency in such arguments, though they are not perhaps able to explain distinctly where it lies. A certain proof, that men ever did, and ever will derive their religion from other sources than from this species of reasoning." — Censet igitur Hume argumenta metaphysica ex natura sua parum efficacia esse neque hominibus persuadere. Potius dicendum erat homines inde a Platone et Aristotele usque ad nostra tempora argumenta metaphysica semper plurimi aestimasse ex iisque plenissimam de supremi numinis exsistentia certitudinem hausisse, ut tot eorum testantur libri. Minime verum est homines in his pro-

445. Humii igitur philosophia fundamentali vitio infecta est, quia adagium: „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu", pessime intellexit. Hume enim putat illo principio haberi, quod intellectus non cognoscit nisi rationes rerum sensibiles, quas et sensus videt. Revera autem intellectus alias rationes cognoscit, quam sensus, etsi eas primo non cognoscit, nisi ex iis rebus, quas praesentat phantasia. In eadem quidem re oculus detegit colorem, auris sonum, intellectus rationes universales sive intelligibiles. Itaque Hume ab initio philosophiae suae mentem suam excaecat, oculos lumini conceptuum universalium et primorum principiorum claudit. Cum eiusmodi homine, qui principia omnibus obvia, ut causalitatis, videre pertinaciter detrectat, tam parum disputari potest quam cum caeco de coloribus. Ista philosophia instrumentum, quo omnis scientia generatur, intellectum dico, tollit; quid mirum, si non sapientiam parit? Haec semper ante oculos habenda sunt, quando cum philosophis modernis res agitur. Omnes fere eodem vitio infecti sunt: destruunt intellectum, quo solo brutis praestamus, et quo omnis philosophia nascitur; destruunt conceptus universales; destruunt prima principia. Hunc errorem ab Humio potissimum acceperunt; Hume autem ipse, ut diximus, quantum ad rationem a Lockio, quantum ad fidem a Baylio corruptus est [1]. — Hi philo-

---

bationibus semper aliquem sentire defectum; si alicui non satisfit, hoc inde est, quod vel argumentum male proponitur vel audiens sufficienti acie caret vel mentem habet pessimis praeiudiciis, e. gr. empirismi Humiani, suffocatam.

[1] Cum Baylio Hume rationem contra se ipsam et contra fidem pugnare contendit (Dial. part 1. p. 385); hanc esse doctrinam protestantium et Sanctorum Patrum et inter catholicos Huetii (ibid. p. 388); hunc scepticismum hominem cogere, ut ad fidei auxilium contra dubium universale confugiat (ibid. part 12. p. 467); Manichaeismum rationi valde consentaneum esse (ibid. part 11. per totum, maxime p. 452); religionem parum valere ad mores emendandos (ibid. p. 12. per totum; cf. etiam Baylii Éclaircissement sur les athées in fine dictionarii). — Tamen Hume multo apertius quam Baylius theologis infestum se praebet. Eos accusare solet, quod sibi non constant. Olim scepticismo favebant, nunc dogmatismo patrocinantur (part 1. p. 388); olim mala in mundo extollebant tamquam poenam peccati originalis, nunc infinitam Dei bonitatem ex mundo optime constituto demonstrant (part 11. p. 454); loquuntur contra meritum bonorum operum et simul dicunt religionem mores emendare (part 12. p. 462). Contra has querelas breviter dico: Theologi catholici cum S. Patribus semper docuerunt et docent mysteria religionis, ut Trinitatem et Incarnationem, esse non contra rationem, sed supra rationem neque vi rationis demonstrari posse, rationem tamen valere ad veritates profanas diiudicandas et etiam ad exsistentiam Dei et plurima eius attributa demonstranda (de scepticismo principum protestantium ii viderint, quorum interest). Etiam hodie theologi mala,

sophi ante omnia edocendi sunt de facultate intellectiva eiusque abstractione conceptuum universalium; doceantur de evidentia, quid sit, et quid ad veritatem a falsitate discernendam valeat; doceantur etiam de primis principiis, quomodo cognoscantur et certitudinem habeant.

446. His praenotatis iam videamus, quid de teleologico Hume promat. Imprimis non sine arte argumentum proponit. Locum sat pulchrum, quamvis sit longior, exscribere iuvat: „Suppose, that an articulate voice were heard in the clouds, much louder and more melodious than any which human art could ever reach: Suppose, that this voice were extended in the same instant over all nations, and spoke to each nation in its own language and dialect: Suppose, that the words delivered not only contain a just sense an meaning, but convey some instruction altogether worthy of a benevolent being, superior to mankind: could you possibly hesitate a moment concerning the cause of this voice? and must you not instantly ascribe it to some design or purpose? Yet I cannot see but all the same objections (if they merit that appellation) which lie against the system of Theism [i. e. contra argumentum teleologicum nostrum], may also be produced against this inference . . . But to bring the case still nearer the present one of the universe, I shall make two suppositions . . . Suppose, that there is a natural, universal, invariable language common to every individual of human race, and that books are natural productions, which perpetuate themselves in the same manner with animals and vegetables, by descent and propagation . . . Suppose therefore, that you enter into your library, thus peopled by natural volumes, containing the most refined reason and most exquisite beauty: could you possibly open one of them, and doubt, that its original cause bore the strongest analogy to mind and intelligence? When it reasons and discourses: when it expostulates, argues, and enforces its views and topics: when it applies sometimes to the pure intellect, sometimes to the affections; when it collects, disposes and adorns every consideration suited to the subject: could you persist in asserting, that all this, at the bottom, had really no meaning, and that the first formation of this volume in the loins of its original parent proceeded not from thought and design? Your obstinacy, I know, reaches not that degree of firmness: even your sceptical play and wantonness would be abashed at so glaring an absurdity. But if there be any difference, Philo, between this supposed case and the real one of the universe, it is all to the advantage of the latter. The anatomy of an animal affords many stronger instances of design than the perusal of Livy or Tacitus.“ [1] Et iterum: „Could I meet one of this species [atheorum] (who, I thank God, are very rare) I would ask him: Supposing there were a God, who did not discover himself immediately to our senses; were it possible for him to give stronger proofs of his

---

quae sunt in mundo, celebrant, ut peccati horrorem fidelibus ingerant et ad coelestia eos inflamment; cum his autem malis tot bona mixta inveniuntur, ut sufficiens sit locus bonitatis divinae praedicandae, quamvis ipsam infinitatem bonitatis divinae non ex quantitate donorum, quae sunt finita, demonstrent. Denique catholici docent opera bona esse meritoria vitae aeternae.

[1] Dial. part 3. p. 401.

existence, than what appear on the whole face of nature? What indeed could such a divine Being do, but copy the present oeconomy of things; render many of his artifices so plain, that no stupidity could mistake them; afford glimpses of still greater artifices [v. gr. in minimis corpusculis et sideribus remotis], which demonstrate his prodigious superiority above our narrow apprehensions; and conceal altogether a great many from such imperfect creatures? Now according to all rules of just reasoning, every fact must pass for indisputed, when it is supported by all the arguments, which its nature admits of; even though these arguments be not, in themselves, very numerous or forcible [1]. How much more, in the present case, where no human imagination can compute their number, and no understanding estimate their cogency!" [2]

447. Potissimae autem Humii contra argumentum teleologicum difficultates sunt fere hae:

1. Deus est supra omnem cognitionem humanam. Conceptus nostri eum repraesentare non possunt. Itaque nihil de ipso dicere possumus. In specie intellectum Deo ascribere non debemus. Nam mens, in qua non est multiplicitas nec successio intellectionum, omnino non est mens. Nos non cognoscimus nisi mentem humanam, quae est composita et mutabilis. Si substantiam simplicem et immutabilem intellectivam appellamus, nil dicimus et terminis abutimur [3].

2. Etiamsi omnino Deum cognoscere possemus, certe non per viam argumenti teleologici. Ex eo enim, quod homo non efficit ordinem nisi intellectus consilio, non sequitur rerum universitatem non habere alia media, quibus ordo fiat. Cur cerebrum humanum regula universi esse debet? Non potest esse similitudo vel proportio inter particulam universi, quae sunt homo et eius opera, et universi totalitatem. Ut de origine universi aliquid efficere possem, deberent esse alia universa, quorum originem observassem, ut ex horum analogia de ortu mundi nostri iudicarem [4].

3. Argumentum teleologicum dicit ordinem mundanum indigere causa. At isto modo ratiocinandi tandem ad id pervenitur, ut omne ens debeat esse ab aliquo ente necessario. Tamen hoc concedi nequit, siquidem ens necessarium est terminus sine sensu

---

[1] Id minus recte dicitur. Nam si argumenta non sufficiunt, hanc rem natura sua nobis ignotam esse fatendum est neque temere aliquid affirmandum. Neque vero prohibemur, quominus, quando in aliqua materia certa non invenimus, probabiliora sectemur, non ut illa pro certis venditemus, sed ut opinionem prudentem cum formidine erroris nobis formemus.

[2] Dial. part 12. p. 456.

[3] Ibid. part 1. per totum et alibi passim; maxime part 4. p. 407; part 3. p. 405. [4] Ibid. part 2. per totum.

et significatione; quidquid enim est, cogitari potest non esse. — Deinde si deberet esse ens aliquod necessarium, cur non ipse mundus est hoc ens? Vires universi nondum deteximus omnes; forsan aliquas occultas continet qualitates, quibus fit, ut sine contradictione non esse cogitari non possit. — Insuper absurdum est causam quaerere rei aeternae, qualis est mundus ex suppositione atheorum. Nempe causa tempore debet praecedere effectum; aeternitatem autem nullum praecedit tempus; ergo rei aeternae causa stolide inquiritur. — Denique mundus aeternus dici potest in se ipso habere causam sui. Nam collectionis causa assignata est, si cuiusvis individui causa ostenditur; atqui in aeterna rerum successione uniuscuiusque membri causa assignari potest, membrum scil. praecedens [1].

4. Falsum est solo intellectus consilio ordinem oriri. Sic mirabilis in eo est ordo, quod summa cifrarum numeri, qui per 9 divisibilis est, et ipsa per 9 dividi potest. Neque tamen hic ordo consilio institutus est, sed necessitate viget. Cur ordo mundanus non est ex simili necessitate? [2] — Porro cur in ipsis elementis non potest esse principium ordinativum? [3] — Deinde animal bene dispositum videmus generatione oriri ex alio animali. Cur per analogiam argumentantes non dicimus hunc mundum ab alio esse generatum? Haec illatio aeque iusta est ac ea, quae ex analogia artificii humani intellectu fabricati ad auctorem mundi intelligentem concludit. Neve reponas ordinem, qui per generationem fit, tandem ad intellectum esse reducendum; hoc enim esset putida principii petitio [4]. — Postremo cur ordo mundanus aeterna elementorum agitatione tandem resultare non debuit? Inter varios modos, quibus atomi combinari possunt, etiam ordo praesens rerum invenitur. Hic igitur ordo aeterna atomorum transpositione tandem fieri debuit, quia aeterna revolutione omnes combinationes possibiles suo tempore oriuntur [5].

5. Qui dicunt mundum ab intellectu esse ordinatum, magna incurrunt incommoda. Nam sic ordo, qui est in rebus, reducitur in ordinem idearum, qui est in Deo. Sed quaero, quae causa istas ideas ordinaverit. Si dicas eas esse ordinatas a se, cur idem de mundo dicere non possum, quin ad idearum ordinem prius me

---

[1] Dial. part 9. per totum.
[2] Ibid. part 9. p. 433. [3] Ibid. part 6. p. 419.
[4] Ibid. part 7. per totum. [5] Ibid. part 8. per totum.

referam?[1] — Deinde intellectum divinum dicere debent esse aeternum et immortalem. Atqui inductio universalissima docet omnem intellectum vel cognitionem esse in animali et omne animal esse mortale. — Denique experientia dicit ideas hauriri ex rebus: theistae autem dicunt ideam ordinis ordinem praecedere[2].

6. Saltem non probatur infinitas Dei, quia ex effectu finito non concluditur ad virtutem infinitam. Non probatur unitas Dei, quia ordinem saepe multorum cooperatione fieri videmus. Non probatur pura spiritualitas, quia ordinem semper ab intellectu humano, qui est in corpore, oriri videmus[3]. Immo cur Deus non est anima mundi?[4] — Denique certe non probatur benignitas et sanctitas Dei, quum miseriae et peccata, quae in mundo inveniuntur, auctorem mundi postulare videantur, qui sit indifferens ad bonum et malum[5].

ARTICULUS VIII.

HUMII OBIECTIONES DILUUNTUR.

448. Antequam ad singula respondeamus, generatim noto argumentum teleologicum non esse ex analogia ductum. Ut natura eius manifestetur, sic fere probatio circumscribi potest: „Ordo mundanus debet habere rationem sufficientem. Atqui materia a se non habet hunc ordinem complicatissimum; nam ipsa per solam exsistentiam non postulat dispositionem ordinatam, sed potius favet inordinationi, ut et per se patet, quoniam elementa pluries sine ordine quam cum ordine disponi possunt, et experientia cotidiana ad oculos demonstratur, quoniam elementa facilius ex ordine deiciuntur, quam ad ordinem revocantur. Ergo elementa ordinem aliunde acceperunt. Acceperunt autem ab intellectu. Nam si minima illa opera, quae in elementis arte humana fiunt, causam intellectualem requirunt, quanto magis mundi fabrica est ab ente summe et eminenter intellectivo." Hoc longe aliud est, quam illud Humii: „Natura in multis similis est artificio; ergo etiam in hoc, quod est ab intellectu." Siquidem nostra argumentatio plenam certitudinem parit, Humii autem forsan ne probabilitatem quidem, praesertim quum replicari possit: „Natura in multis dissimilis est artificio; ergo etiam in hoc, quod ipsa non est ab intellectu."

[1] Ibid. part 4. per totum. [2] Ibid. part 8. p. 429.
[3] Ibid. part 5. per totum. [4] Ibid. part 6. per totum.
[5] Ibid. part 10. et 11. per totum.

Nihilominus demonstratio teleologica communiter ita proponitur, ut analogiae speciem fere referat. Dicitur enim: „Aeneis vel Ilias postulat intellectum, a quo fiat; quanto magis mundi complicatio?“ Tamen etiam sic argumentum non est a simili, sed a fortiori; non igitur est analogia. Sensus est: „Si materia a se non habet minimum illum ordinem, qui est in Aeneide vel Iliade, certe a se non habet ordinem mundanum; et si ad illum ordinem non sufficit nisi causa intellectiva, etiam ad hunc talis requiritur.“ — Veniamus ad singulas obiectiones, quas n. 447. recensuimus.

449. Ad primum. a) Satis saepe iam diximus nos non habere conceptum Dei perfectum, habere autem conceptum verum, quo Deum ab omni alio ente bene distinguimus. Et hoc satis est, ut de Deo multa cognoscere et praedicare possimus. Ea quoque, quae Deo attribuimus, ei vere et proprie et formaliter conveniunt, etsi modo ineffabiliter perfecto.

b) De conceptu entis intellectivi nequaquam est, ut una res post aliam cognoscatur vel ut res modo cognoscatur, modo non cognoscatur; si Deus omnia simul et semper cognoscit, adhuc vere est intellectivus. Praterea non requiritur, ut multae res per multos actus intellectivos cognoscantur; si Deus uno actu omnia intelligit (ita ut uni actui cognitionis multi termini cogniti respondeant), adhuc est vere intellectivus. Neque obstat, quod nos solam mentem humanam experimur, quae est composita et mutabilis. Nam per vim intellectus abstractivam rationem intellectivi concipere possum praecisa compositione et mutabilitate. Simili modo fit, ut, quando ovem albam videmus, abstractum albi conceptum formemus, qui nil de ove continet et cuivis corpori applicari potest.

450. Ad secundum. a) Nos non dicimus: „Quod homo non potest, natura non potest; atqui homo non potest facere ordinem nisi intellectu; ergo natura non facit ordinem sine intellectu.“ Neque dicimus cerebrum humanum debere esse regulam universi, vel universum proportionem hominis non excedere. Sed dicimus: „Maior effectus requirit causam maiorem; atqui ordo minimus, velut artificii humani, requirit causam intellectivam; ergo ordo summus mundi requirit causam summe intellectivam, siquidem causa non intellectiva minus perfecta semper est quam intellectiva.“ — Ergo tota obiectio est absolute praeter rem.

b) Ut de ortu huius mundi aliquid statuam, non requiritur, ut prius multorum aliorum mundorum originem expertus sim. Neuti-

quam enim omnis nostra rerum cognitio fit secundum illud schema empiristarum: Hoc saepe factum est, ergo semper fiet; quin hoc schema contra omnem logicam offendit. Sed praeter inductionem viam cognoscendi habemus lumine primorum principiorum intellectus, ex quo fonte ipsius inductionis inefficacia supplenda est. Neque contra horum principiorum evidentem veritatem ullus empiristarum dogmatismus vel ulla eorum pertinacia valebit. Ex his etiam principiis argumentum teleologicum procedit, non ex inductione Humiana.

451. Ad tertium. a) Ens necessarium sive ens, quod non potest non exsistere, non est terminus sine sensu, quum unusquisque videat, quid sibi velint ista verba. Neque etiam ens necessarium chimaericum esse dici debet, donec probetur eiusmodi ens contradictionem involvere. Atqui tantum abest, ut Hume hanc contradictionem ostendere possit, ut facile eiusmodi ens sive Deum revera exsistere demonstretur. — Utique ens, quod vi conceptus, quem nos de ipso habemus, non potest iudicari non esse, chimaera est, quia nos omne ens non esse iudicare possumus. Nempe, quod solos conceptus nostros attinet, ipsum ens necessarium non esse iudicare possumus, quatenus dubitare licet, num ens necessarium habeat possibilitatem non solum internam, sed adaequatam: qua de re c. 3. a. 1. diximus. At ens necessarium non est ens, quod non potest a nobis iudicari non esse, sed ens, quod ex parte rei non potest non esse; siquidem ista duo valde differunt.

Si Hume forsan putat omne id, quod sub sensum non cadit, significatione et cognoscibilitate carere, insigniter errat. Nil quidem cognoscere possumus nisi conceptibus, quos ex rebus experientiae subiectis abstraximus, tamen his notionibus ad multa, quae ipsa sensibus non tanguntur, definienda utimur.

b) Deinde mundus non potest esse ens necessarium. Neque enim ulla necessitas est, cur tanta sit copia elementorum, velut auri. Neque necessarium est, ut elementa sint talia et ita ad invicem disposita, id quod etiam inde patet, quod iugiter statum et dispositionem mutant. Neque ullo modo possibile est esse qualitates in elementis nobis occultas, quae eiusmodi necessitatem involvant. Manifesto enim res mundanae contingentes sunt et mutabiles. Qui haec non videt, is aut videre non vult aut praeiudiciis perniciosis, v. gr. empirismi, mentem excaecavit, ut videre non possit. Cf. n. 191.

c) Etiam mundi, qui aeternus esse fingitur, causam quaerere debemus, quia non a se et necessario exsistit; hoc sequitur ex causalitatis principio indubitabili. Non autem necessarium est, ut causa sit tempore prior quam effectus; hoc enim dogma est Humii gratuitum. Satis est, si effectus vere pendet a causa (i. e. si causa est natura prior quam effectus, ut loquuntur veteres), quamvis forsan effectus simul tempore sit cum causa.

d) Denique mundus aeternus non habet in se causam sui. Neque verum est, quod Hume obicit, in aeterna serie cuiusvis membri causam bene ostendi. Nimirum membrum praecedens non est causa *sufficiens* et adaequata — de hac enim agitur — membri subsequentis, sed tantum causa proxima. Neque multiplicatione membrorum praecedentium umquam causa sufficiens resultat, sed maior fit insufficientia, ut c. 4. a. 1. explicavimus. — Contra dicendum est aeternam seriem esse generatam totam, quia singula membra generata sunt. Quae igitur causa totam hanc aeternam seriem generavit? — possum enim eam per modum unius concipere. Evidenter causa debet esse extra seriem, quia omnis collectio, quae causatur, quantumvis multa sint eius membra, ab extra causatur.

452. Ad quartum. a) Non dicimus omnem ordinem esse ab intellectus consilio, sed eum, qui non est ex essentiis rerum necessarius, ut est dispositio elementorum, quam elementa a se non habent. — Ceterum, ut id per transennam notem, etiam quivis ordo necessarius, velut ordo veritatum mathematicarum, ab intellectu repetendus est, quum essentiae rerum in Deo fundentur, qui est totus intellectus.

b) Elementa revera in se habent principia ordinativa v. gr. virtutem generandi. At haec principia ordinem mundanum non tam efficiunt, quam supponunt et conservant. Quaeritur igitur, unde sit ultimatim ordo, quis ipsa illa principia elementis indiderit. Materia scil. ab externa causa ordinem et principia ordinativa accipere debuit, quum necessario haec non habeat, sed indifferens sit ad ordinem vel potius confusioni faveat, ut dictum est. Idque eo magis valet, quia vis generativa et similia principia ordinativa non semper in mundo erant, quum aliquando nulla esset vita. Cf. c. 5. a. 9; cf. etiam n. 331.

c) Si mundus noster ab alio simili generatus esset, quaestio esset, unde prior mundus ordinem suum et virtutem generativam accepisset. Neque enim haec a se et necessario haberet, sed

tandem ab intellectu, ut saepissime iam monstravimus. — Principium autem non petimus, quia ordinem generationis ab intellectu esse non gratis asserimus, sed efficaciter probamus. — Ceterum nota iterum, nos per analogiam non argumentari. Insuper hypothesis, quae mundum generatione oriri facit, phantastica est et perabsurda, quum mundus non sit planta aut animal.

d) Mundus, quamvis ab aeterno elementa agitari fingantur, semper sine ordine manere potuit; immo hoc exspectandum erat. Tanta enim in partibus materiae esse potest varietas situum et motuum, ut vel aeterna rerum agitatio umquam ad ordinem ducere minime debuerit. Semper igitur restat quaestio, unde sit ordo, quem vel aeterna elementorum revolutio a se numquam habet. Cf. n. 299.

453. Ad quintum. a) Cognitio divina non indiget causa ordinante, quia eius ordo in essentia divina fundatur et necessarius est. Nimirum Deus necessario videt omnes rerum ordines possibiles; et ex his pro libertate sua unum, praesentem mundum dico, elegit, quem crearet.

b) Contra logicam peccat, qui ex eo, quod numquam mentem extra animal vidit, concludit omnem intellectum esse animalem. Ut inductio incompleta principium universale fundet, rationes speciales esse debent, cur a particulari ad universale transire liceat. In casu nostro eiusmodi rationes non afferuntur.

c) Nequaquam in humanis omnis idea ex re correspondente hauritur; nam idea artificii praecedit artificium. Cur igitur idea mundi mundum praecedere non potest? Possibilitatem autem mundi idea mundi non praecedit. Sed secundum quendam ordinem, quem non sine fundamento in Deo mens nostra facit, possibilia prius in essentia divina fundantur et deinde, ut fundata, ab intellectu divino conspiciuntur.

454. Ad sextum. Argumento teleologico infinitatem et unitatem Dei probare non intendimus, quamvis haec multum probabilia fiant. Cf. c. 5. a. 5. Haec, sicut et spiritualitas Dei eiusque a mundo separatio, suo loco propriis argumentis stabilientur. Item benignitatem et sanctitatem Dei hic non quaerimus, quamvis consideratio mundi ea multum suadeat. Saltem nil contra haec attributa ex contemplatione mundi afferri adversus Baylium satis ostendimus. — Argumento igitur teleologico solum demonstrare intendimus hunc mundum ab aliquo intellectu esse dispositum.

ARTICULUS IX.

DE LESSINGIO.

455. In Germania Baylianum influxum multum passus est Lessing (1729—1781), qui ex iis, quae de pugna fidei et rationis et de scandalis historiae christianae exposuerat Baylius, occasionem sumebat, ut religionem contemneret et similiter ac Baylius indifferentissimum profiteretur [1]. Nulla religio, ita Lessing, est simpliciter vera ac bona, sed omnes ex aequo pro suo tempore et loco bonae ac verae sunt et necessariae ad evolutionem mentis humanae. Tamen ea, quae de religione et indifferentismo Lessing minus probavit quam poetice confinxit [2], theologos spectant. Nos hic tantum consideramus quaedam, quae de ortu mundi ex Deo habet, quia genuinum Dei conceptum, quem sana philosophia tradit, adulterant.

Argumentatur Lessing hunc fere in modum: Deus res mundi perfecte cognoscit. Est igitur in Deo similitudo rerum neque quidquam in re invenitur, quod non sit in ista similitudine, quae est in Deo. Ergo ista similitudo est ipsa res. Itaque res mundi sunt in Deo, sunt ideae Dei. Qui etiam extra Deum ponunt res, gratis et absurde ordinem entis reduplicant. Neque, inquit, obicere debent me in essentia Dei necessaria realitates contingentes ponere. Nam hoc etiam theologi committunt, qui Deo cognitionem rerum contingentium ascribunt. Nempe conceptus rei contingentis contingens est [3].

Resp. Est in Deo duplex rerum similitudo. Alia est *realis*, sed modo tantum eminenti et infinito non modo rerum proprio et formali et finito. Haec similitudo est ipsa essentia divina, quatenus est exemplar non tantum huius vel illius rei, sed omnium rerum possibilium. Essentia divina est quasi species intelligibilis, qua intellectus divinus informatur, ut capax sit, qui res cognoscat; res intellectui divino praesentat, ut cognosci possint, et quidem nondum supposito decreto creandi eas repraesentat ut possibiles, supposito decreto ut actualiter exsistentes. — Deinde in Deo est similitudo rerum *idealis* secundum esse earum proprium et formale, quia Deus res cognoscit secundum proprium earum esse. Haec similitudo est terminus intellectionis divinae intrinsecus. Utraque autem similitudo toto coelo ab ipsis rebus modo essendi diversa est. Nam in

---

[1] De Lessingio consuli possunt: Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang, 2. Ergänzungsheft der Stimmen von Maria-Laach, Freiburg 1877. Haffner, Eine Studie über Lessing, 1. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1878. De influxu, quem Baylius in Lessingium exercuit, vide Baumgartner p. 25 sqq. et Haffner p. 73 sqq.

[2] Opera Lessingii huc pertinentia sunt potissima: Die Erziehung des Menschengeschlechts; Nathan der Weise (drama poeticum). Legi etiam possunt: Theologische Streitschriften, praesertim Anti-Goeze.

[3] Lessing, Spinozisterei, Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott.

priori similitudine est totum esse rerum realiter et eminenter, in altera similitudine idealiter et formaliter, in ipsis rebus realiter et formaliter. — Neve opponas te non capere, quomodo esse rerum reale sit in Deo non realiter, sed idealiter. Talia enim non per phantasiam examinare debes, sed intellectu utendum est. Facile autem vides etiam in nobis intellectionem esse rerum continere idealiter, non realiter. Ceterum, si etiam ibi quaedam obscuritas maneret, satis tibi esse debet non adesse repugnantiam. Contra factum enim non debet disputari.

Itaque, qui extra Deum ponunt res, non gratis ordines entis multiplicant. Nam res debent extra Deum esse, quum in Deo non possint esse realiter et formaliter et finito modo. In Deo autem res debent esse uno modo realiter (sed eminenter), quia ipse est causa rerum; alio modo idealiter, quia ipse omnia cognoscit et consilio eius omnia fiunt.

Denique iustissime Lessing vituperatur, quod in Deo ponit realitates contingentes. Neque hoc theologi et ipsi committunt. Docent illi quidem in Deo esse scientiam contingentem; sed haec scientia non est entitative contingens, sed terminative tantum, quia infinitati divini intellectus ex hac scientia nil perfectionis vel realitatis intrinsecus accrescit, sed tantum habitudo ad quaedam obiecta cognoscenda acquiritur. Concedo tamen in hac materia esse magnam difficultatem, quam philosophi et theologi numquam non senserunt. Nihilominus unusquisque videt aliud esse in Deo ipsas res contingentes realiter et formaliter ponere, aliud ei habitudinem quandam ad has res ascribere; prius necessitati divini esse evidenter repugnat, alterum non item.

456. Alibi Lessing sic ratiocinatur: Deus perfectissimus ab aeterno contemplationi rei perfectissimae, quae est ipse, vacabat. Porro in Deo intelligere, velle, creare non differunt; ergo, quaecumque Deus intelligit, ea etiam vult et creat. Potest autem Deus se dupliciter contemplari: vel una simul, vel divisim per singulas perfectiones et perfectionum gradus. Prima contemplatio creat Filium, cui accedit Spiritus Sanctus tamquam harmonia Patris et Filii. Altera contemplatio creat mundum sive res, quae partem perfectionis divinae habent. Notandum autem est, quod Deus semper perfectissime cogitat; inde etiam, quando divisim se contemplatur, perfectissimo modo hoc agit, i. e. non cogitat et creat omnes mundos possibiles, sed tantum optimum, qui est hic praesens noster [1].

Resp. Si Deus res creat, actus creativus entitative idem est atque actus intelligendi. Nihilominus Deus eo ipso, quod intelligit, nondum creat. Sed ad hoc requiritur, ut libere velit; quae volitio libera Deo novam entitatem non addit, sed novam habitudinem ad res volitas, ut supra de scientia Dei contingenti explicavimus. — Multo etiam minus res, quae creantur, in Deo manent, sicut intellectio a Deo non exit.

---

[1] Lessing, Das Christenthum der Vernunft.

Sed idem actus, qui est intellectio omni modo immanens, accedente voluntate libera fit creatio, qua res suo tempore extra Deum efficitur [1].

Deinde verum est Deum semper perfectissime intelligere, sed non sola perfectissima. Hinc quidem omnia in essentia sua tamquam obiecto primo et formali videt, sed non videt solam essentiam suam; in ea enim tamquam in suprema causa exemplari Deus omnia videt, quae ad similitudinem huius exemplaris plus minusve perfectam possibilia sunt; non tantum videt optima, sed omnia, etiam minus bona. Itaque Deus non solum videt mundum optimum, praesertim quum nullus sit optimus, sed supra quemlibet mundum possibilem possibilis sit alius melior. Neque solum mundum praesentem videt, quem creavit, sed alios indefinite multos vel perfectiores vel aeque perfectos vel minus perfectos, quos creare potuisset, si voluisset. — Praeterea Lessing in hac re sibi contradicit. Si Deus tantum perfectissima cognosceret, se cognosceret semper totum simul, nullo modo autem divisim, quia talis cognitio res imperfectiores considerat; nullum igitur mundum cognosceret aut crearet.

457. Scholion. Lessingii argumentationem esse satis vulgarem negare non potes. Ea profert, quibus in primis philosophiae annis tirones exerceri solent. Nihilominus librorum eius nobis ratio habenda erat, quia influxus eorum per universam Germaniam maximus erat et est. Quae Lessingii auctoritas inde ex parte explicatur, quia Hamburgi sectae Massonicae nomen dedit. Haec deinceps secta omni ope gloriam eius promovit. — Similiter ac Lessing multi alii illo tempore per Germaniam sensa pantheistica celebrabant. Inter quos etiam hodie magnam apud liberales auctoritatem habent Herder, Göthe, alii. Sed quia specialia argumenta non afferunt, nihil de iis dicere debemus.

ARTICULUS X.

DE ARGUMENTIS THEOLOGICIS APUD KANTIUM GENERALIA QUAEDAM.

458. Kantium (1724—1804) exsistentiam Dei demonstrari non posse semel pro semper ostendisse cotidie dictis et scriptis confidenter asseritur. Videamus, quid rei sit. In vita Kantii notum est duplicem periodum distinguendam esse: priorem, quam dogmatismi appellant ad annum fere 1770, alteram criticismi. Tempore dogmatismi, quod vocant, Kant mente integra et a praeiudiciis satis libera veritatem quaesivit et, si quid inveniebat, cuius veritas evidentiae luce menti sufficienter se manifestabat, illud recte tamquam rem exploratam admittebat et defendebat. Tempore criticismi, quum Humii auctoritate motus falsam sibi de origine scientiae opinionem efformasset, nihil admittebat, nisi quod illis dogmatis

[1] Ea, quae de Trinitate Lessing disputat, mysterium non explicant, sed destruunt. At id theologi viderint.

praeiudicatis consentire et secundum illam viam, quam finxerat, in mentem venisse videbatur; reliqua omnia repudiabat, quamvis evidentia sua mentem tangerent, hancque eorum evidentiam tamquam meram illusionem et fucum transcendentalem vel dialecticum resolute contemnebat[1]. Itaque longe melius illae periodi appellarentur tempus integritatis philosophicae et tempus criticismi dogmatici vel idealismi praeiudicati. Tempore igitur illo integritatis Kant scripsit librum „De argumento unice apto ad exsistentiam Dei demonstrandam“[2], qui liber cum gravibus erroribus egregia continet documenta.

459. Exsistentia Dei, inquit Kantius, aut demonstratur ex rebus possibilibus aut ex exsistentibus. Si ex possibilibus argumentum sumitur, aut ex possibili tamquam priori ad exsistentiam Dei tamquam posteriorem, aut ex possibili tamquam posteriori ad Deum tamquam fundamentum concludis. Si ab exsistentibus probatio orditur, aut sola exsistentia causae primae independentis et necessariae ex rebus colligitur, ut deinde analysi conceptus, quem de necessario habemus, reliqua Dei attributa deriventur, aut immediate ex ipsis rebus exsistentiam et attributa Dei colligis[3]. Haec sunt quattuor illa argumenta, quae appellavimus ontologicum, ideologicum, cosmologicum, teleologicum.

Alio loco Kant dicit ex rebus mundanis exsistentiam Dei tripliciter demonstrari: uno modo ex iis, quae Deus immediato interventu praeter ordinarium cursum operatur; deinde ex ordine naturali rerum, prout sapienti alicui dispositioni debetur; tertio ex ordine rerum, prout in ipsis essentiis rerum quaedam unitas et harmonia deprehenditur, ut Deus cognoscatur esse non solum principium exsistentiae, sed ipsius essentiae et possibilitatis rerum[4]. Haec sunt argumenta, quae appellavimus ex miraculis, teleologicum, henologicum.

Denique tempore criticismi Kant argumenta moralia tangit in sua „Critica rationis practicae“[5]. — Sed iam singula apud Kantium argumenta consideremus.

---

[1] Cf. Kritik der reinen Vernunft, Elementarl. 2. Theil 2. Abth. 2. Buch 3. Hauptst. 5. Abschn. Entdeckung des dialektischen Scheines in allen transscendentalen Beweisen vom Dasein eines nothwendigen Wesens.

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (1763). [3] Ibid. 3. Abth. Nr. 1. [4] Ibid. 2. Abth. 5. Betr. Nr. 1.

[5] Ad argumentum biologicum referri possunt, quae Kant disputat l. c. 2. Abth. 4. Betr. Nr. 2.

ARTICULUS XI.

DE ARGUMENTO IDEOLOGICO APUD KANTIUM.

460. Argumentum ontologicum et a nobis et a Kantio reici alio loco vidimus, quamquam rationem, propter quam Kant illud nihil valere vult, nos minime approbamus. Contra demonstrationem ideologicam, cum qua henologicam connectit, tempore vitae priori summis laudibus attollit eamque unicam vult esse viam Dei cognoscendi. Postea autem idealismo irretitus, quando in „Critica rationis purae“ omnia argumenta theologica refellere conatur, ideologicum ne mentione quidem dignum habet et alto silentio condemnat; tantopere praeiudicia empiristica oculos philosophi luci principiorum intellectualium, quibus illa probatio nititur, clauserant. At consideremus, quae antea de ideologico dixerit.

Aliquid possibile est, inquit, quando notae eius repugnantiam non involvunt. Illam notarum consociabilitatem vel principium contradictionis, quo haec nititur, appellemus formale possibilitatis, ipsas notas materialia sive data eiusdem [1]. Iam intelligitur possibilitatem cessare, quando vel repugnantia adest vel data possibilitatis deficiunt. Porro si omnis exsistentia tollitur, nihil positum est, nihil datum; cessat omne materiale cogitabile et omnis possibilitas exstinguitur [2]. Illustratur exemplo: Facile intelligis corpus igneum esse possibile, quia corpus et ignis notae associabiles sunt. Sed quaero ulterius, num corpus sit possibile. Enumerabis possibilitatis data, quae sunt extensio, impenetrabilitas etc., et dices ea omnia sibi non repugnare. Sed quaero, cur extensionem ut datam ponere possis. Si iam extensionem in data simpliciora resolvere non potes (et tandem certe ad simplicissima deveniendum est), quid tunc mihi dicere poteris? Nil aliud relinquitur, quam ut ad aliquam exsistentiam provoces [3].

461. Hucusque Kant recte processit. Iam simpliciter pergendum erat: Omnis igitur possibilitas ultimatim fundatur in aliquo exsistenti; atqui est aliquid possibile: ergo exsistit aliquod ens huius possibilitatis fundamentum, et hoc ens est necessarium, sicut ipsa possibilitas, quam fundat. — At Kant plus inferre vult. Necessarium est, inquit, quod non potest non exsistere. Sed unde haec necessitas? Respondet id solum esse simpliciter nihil et impossibile,

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 1. Abth. 2. Betr. Nr. 1.
[2] Ibid. Nr. 2. [3] Ibid. Nr. 4.

quo posito omnia intelligibilia tollerentur; si enim posito aliquo ente quidquam intelligibile remanet, illud ens non est omnino incogitabile et simpliciter impossibile. Necessarium igitur definitur: ens, cuius negatio est impossibilis, i. e. cuius negatio omnem possibilitatem tollit. Itaque duplex est necessarium: a) necessario *possibile* est id, cuius negatio repugnantiam involvit et ideo veritatem axiomatis contradictionis tollit, quod est principium formale vel logicum omnis possibilitatis; b) necessario *exsistens* est id, cuius negatio principium materiale sive reale omnis possibilitatis tollit, i. e. id, in quo data omnis possibilitatis et hinc omnis exsistentiae fundantur [1].

Porro esse debet aliquod ens vel collectio entium necessario exsistens. Nam unumquodque possibile aliquod ens necessario exsistens supponit. Ergo universitas possibilium in aliquo ente, quod necessario exsistit vel in collectione entium necessario exsistentium fundatur [2]. Iam vero dicendum est ens necessarium esse unicum. Nam in quovis ente necessario A, ut ex definitione entis necessario exsistentis, quam dedimus, patet, omnia, quae sunt et esse possunt, ultimam rationem suae possibilitatis et sui esse habent; ipsum igitur in nullo alio fundatur. Ergo omne ens B, quod praeter A exsistit, in ente A rationem possibilitatis habet neque necessarium est [3]. Tum ens necessarium est simplex. Nam si partes haberet, aut una aut omnes aut nulla esset necessaria. Atqui primum non admittitur, quia ea, quae sunt necessaria et ea, quae sunt dependentia, ita distant, ut in unam substantiam coire non possint; non secundum, quia, ut demonstravimus, plura entia non possunt esse necessaria; non tertium, quia etiam totum necessarium non esset [4].

At hic Kantii discursus minus legitimus esse videtur. Verum quidem est in uno ente necessario omnia omnino possibilia fundari; sed hoc, quomodo ea, quam Kantius proponit, via ex conceptu entis necessarii sequatur, non apparet. Neque enim Kant sufficienter probavit illud solum esse impossibile, quod omnium rerum possibilitatem et intelligibilitatem destrueret. Quaerere nimirum non debuit ulteriorem rationem, *unde sit* necessitas Dei vel impossibilitas negationis Dei. Haec enim necessitas ipsa est sibi ratio neque in aliquo priori fundatur. Quomodo ens primum sit necessarium,

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 1. Abth. 3. Betr. Nr. 1.
[2] Ibid. Nr. 2. [3] Ibid. Nr. 3. [4] Ibid. Nr. 4.

nos non intelligimus, quia conceptum Dei analogum habemus. Contenti esse debemus, si a posteriori cognovimus de facto exsistere ens, quod non potest non exsistere, etsi modum necessitatis non perspicimus. Itaque ut probemus omnia possibilia in uno ente fundari, solus conceptus necessitatis tam immediate non sufficit; adiungenda est consideratio argumenti henologici. — Praeterea Kant duplex videtur ponere principium possibilitatis: axioma contradictionis et Deum. Hoc non possumus admittere, nisi adiungitur ipsam veritatem axiomatis ultimatim in Deo fundari et sic tandem unicum prorsus esse principium possibilium.

ARTICULUS XII.

DE ARGUMENTO HENOLOGICO APUD KANTIUM.

462. Forsan ipse Kant insufficientiam discursus, quem vituperavimus, sensit et propterea considerationes henologicas addere voluit. Spatium, inquit, in sua essentia sive possibilitate necessario determinatum est. Nihilominus in hac necessitate mirabilis invenitur ordo, mirabilis harmonia. Quid simplicius quam circuli descriptio? Et in hoc circulo quanta varietas mirabiliter ordinata! Omnes chordae, quae per idem punctum arbitrarie electum intra circulum transeunt, isto puncto in binas partes dividuntur, quarum productum (i. e. rectangulum ex istis binis partibus formatum) pro omnibus chordis idem est. Item omnes secantes, quae ab eodem puncto extra circulum exeunt, ita circulo dividuntur, ut pars secantis, quae est extra circulum, et tota secans idem semper dent productum. Iam si, quam sit istarum chordarum vel secantium in situ infinita diversitas, perpendis easque nihilominus eadem regula, a qua recedere non possunt, teneri intelligis: tam facilem circuli descriptionem tam complicatum ordinem involvere iure miraberis.

Si in mechanica postularetur, ut varia plana sub diversis angulis ad horizontem inclinata eam acciperent longitudinem, ut corpora libere cadentia aequali tempore singula plana percurrerent: certe rem difficilem agi tibi persuaderes. Tamen in circulo haec dispositio cum infinita angulorum varietate absoluta rectitudine invenitur. Nempe si circulum verticaliter stare facis, omnes chordae, quaecumque a supremo vel infimo puncto diametri verticalis exeunt, hoc commune habent, ut per eas corpora aequali tempore cadant. Narrat Kant aliquem discipulum, cui hoc theorema

proposuit et demonstravit, re intellecta non minus quam pulcherrimo naturae spectaculo fuisse commotum.

Iterum anulum, quem peripheriae duorum circulorum concentricorum formant, desperaveris in circulum exacte posse transformari. Nunc si tibi ostendero tangentem interioris circuli, quando utrimque usque ad sectionem circuli exterioris prolongatur, diametrum esse circuli anulo aequalis, aliquantulum, opinor, obstupesces ad tantam constructionis facilitatem.

Et haec quidem omnia de solo circulo dicta sunt, quibus multa alia non minus mira de eadem figura addere possemus; sine dubio etiam multa pulcherrima sunt in circulo, quae nemo hominum hucusque observavit. Inde facile suspicaberis, quam multae harmoniae in aliis spatii proprietatibus sitae sint, quarum plurimas mathematica superior de curvarum generibus et cognationibus agens revelat.

Iam vero, si mundi harmonia causam postulat ordinantem, illae spatii mirabiles proportiones num ratione symmetriae carebunt? Et quia multa, quae propriam unumquodque necessitatem haberent, numquam ad ordinem et unitatem conspirarent, illa, quae in essentiis rerum cernitur, harmonia unum principium supremum omnis essentiae et possibilitatis esse demonstrat. Nempe ea, quae de spatio dicta sunt, suo modo in omni genere possibilium observantur[1].

463. Similes considerationes henologicas de ordine rerum exsistentium Kantius instituit. Si, inquit, certae condiciones elementorum generaliores praeter unum commodum, quod praestant et propter quod sic dispositae esse iudicari possunt, sine nova arte et necessario alia quam plurima commoda et harmonias involvunt, et si id non semel, sed saepe per universam naturam observatur, in ipsis essentiis rerum et in ipso possibilitatis regno unitas et harmonia quaedam universalis agnoscenda est. Atqui haec revera est indoles huius mundi, ut simplicissima media multas afferant utilitates. Id quod aliquo exemplo illustrandum est.

Supponamus, inquit Kant, hunc aera in usum respirationis animalium conditum esse. Nunc aer per easdem proprietates, quibus ad usum respirationis indiget, infinite multa alia commoda affert. Nimirum elasticitas et pondus aeris suctum reddit possibilem, sine quo pulli animalium fame perirent; eadem etiam ratione fit, ut antlia esse possint. Per aera vapores levantur, ut

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 2. Abth. 1. Betr. Nr. 1.

nubes fiant, quae coelum ornant, umbram praebent, pluviis campos rigant. Aer guttulis pluviae aliquantulum resistit, ne nimio impetu ruentes omnia vastent. Aere diluculum oritur et crepusculum, ut dies prolongentur et diei noctisque vicissitudines sine oculorum laesione lento peragantur transitu. Aere etiam venti nascuntur, qui praeter alias utilitates ad calorem per terras aequabiliter spargendum plurimum iuvant. — Similia, atque in aere, in reliquis naturae partibus deprehendes [1].

Iam vero, ita pergit Kant, exsistere res, quae sunt tam pulchre dispositae, sapienti electioni eius debetur, qui propter hanc harmoniam eas condidit: singulas autem res esse aptas, quae simplicissimis rationibus amplissimam utilitatem praebeant et mirabilissimam universi unitatem efficiant, non est ex aliquo consilio, sed ex ipsa essentia rerum. Inter res possibiles esse aliquem mundum tam mirae harmoniae, ut est hic praesens noster, non pendet a libertate Conditoris; sed hunc mundum ex possibili factum esse actualem opus est Conditoris. In ordine igitur mundi, quem admiramur, est aliquod elementum *contingens,* quatenus res potuerunt condi et non condi et quatenus potuerunt sic vel aliter disponi, et elementum *necessarium,* quatenus ordo possibilium Conditori materialia praebuit, quae eximiam ad harmoniam aptitudinem et essentialem symmetriam habebant ad universitatem formandam multipliciter ordinatam et pulchram [2].

464. Iam, inquit Kant, si quaero, unde sit ordo mundanus, praenotandum est omnem ad utilitatem vel pulchritudinem conspirationem complicatam auctorem intellectualem indicare, etiam antequam, utrum ordo sit necessarius an contingens, detexerim. Ex eo quidem solo, quod successio et connexio rerum ea sit, cuius loco alia esse potuit, contingentia mundi et necessitas Conditoris extramundani evidenter demonstratur; sed argumentum caput supponit non vulgare et philosophice excultum. Verum exquisita proportio et harmonia in magna rerum varietate mentem etiam vulgarem attentam reddit et ad agnitionem rapit auctoris intelligentis, qui est supra has res [3]. — Sed id aliquantulum fusius a Kantio evolvitur.

Ordo naturae, quatenus est contingens et libero consilio auctoris sapientis debetur, non demonstrat ipsa elementa, quae tam

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 2. Abth. 1. Betr. Nr. 2. Cf. etiam bid. 2. Betr.

[2] Ibid. 2. Abth. 2. Betr. [3] Ibid. 2. Abth. 6. Betr. Nr. 1.

sapienter combinata sunt, ab isto auctore exsistentiam accepisse. Nam sola coniunctio apta consilio sapienti orta est[1]. At si invenis non sola arte ordinem factum esse, sed in ipsa possibilitate rerum harmoniae praeclarissimae fundamenta quaerenda esse, aliter iudicandum est. Quid? Haec possibilium unitas, haec multiplex eorum proportio et connexio potestne esse, quin a sapienti auctore dependeat? Ipsa regularitas nimis complicata id suspicari vetat. Ergo est ens sapiens, sine quo illae res ne possibiles quidem essent, et in quo, tamquam in amplo fundamento, essentiae tam multarum rerum ad egregium concentum se uniunt. Nunc autem non solam coniunctionem artificiosam rerum, sed ipsam possibilitatem exsistentiamque earum ab aliquo Conditore derivari clarum est. — At, quaeres, quomodo possibilia per dependentiam ab auctore sapienti ordinem et harmoniam induunt? Respondet Kant possibilia fundari in essentia auctoris sapientis, quae est fundamentum tum possibilium tum propriae sapientiae. Haec fundamenti communio facit, ut omnia possibilia sapientiae regulis concordare debeant. Ergo ordo *contingens* et artificiosus rerum fundatur in ente sapiente, ita ut ipsa sapientia sit principium ordinis; ordo *necessarius* in eodem ente fundatur, ita ut non ipsa sapientia qua talis, sed essentia (metaphysica), ex qua ipsa sapientia resultat et quae sapientiae proportionatur, sit ordinis principium. — Immo sapientia entis independentis cogitari non potest, quin essentia eius sit principium harmoniae rerum possibilis. Nempe si in essentiis possibilibus non esset ad ordinem et pulchritudinem innata capacitas, sapientiae conceptus esset chimaericus, quia sapientia cogitari nequit, si nulla esse potest materia, circa quam exercenda sit; iterum si illa possibilitas ordinis capax in ipso ente sapienti non fundaretur, ista sapientia vel istud ens sapiens non esset omnimodo independens[2].

465. Ex dictis Kantium vides argumentum henologicum ducere ex sola harmonia complicata, quae ex essentiis rerum necessario fluit. Sic demonstrat non solam unitatem principii rerum, sed etiam eius sapientiam. Nos ex quavis rerum communione argumentati sumus, sive est necessaria sive contingens, sive rationem harmoniae complicatae habet sive non. Omnis enim rerum unitas

---

[1] Id minus recte a Kantio statuitur. Nam Deus in elementa agere non posset, nisi ab ipso exsisterent. Nemo enim in ullam rem vim habere potest, nisi aut est auctor rei aut ab auctore potestatem in rem accepit.

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 2. Abth. 1. Betr. Nr. 2 et Nr. 3 sub 4.

principii unitatem postulat. Sapientiam autem principii alii disputationi demonstrandam reliquimus. Kantii igitur demonstratio proxime ad teleologicam accedit; est etiam magis particularis et concreta et propterea magis viva et conceptui vulgari accommodata. Facile enim ab harmonia contingenti ad artificem, qui eam composuit, ab harmonia essentiali ad principium essentiae et possibilitatis concludimus. Contra argumentum henologicum veterum per ipsam suam magnificam universalitatem obscurius videri potest et mentibus subtilioribus proportionatur.

Nota. Utile esse potest, ut aliquis argumentum henologicum primo sibi evolvat ratione Kantiana. Si sic eius vim perspexit, mens acuitur, ut facilius intelligat argumentum generale, quod nos more veterum posuimus. Iam si cognovit unitatem possibilium commune eorum fundamentum actuale postulare, ulterius mens praeparatur, ut capiat possibile, omnino qua tale, in sua veritate et realitate subsistere non posse sine fundamento actuali, id quod diximus argumento ideologico.

ARTICULUS XIII.

DE ARGUMENTO TELEOLOGICO APUD KANTIUM.

466. Argumentum teleologicum, inquit Kant, summopere semper aestimandum est. Nam a) proxime accedit ad sensus ideoque claram vividamque generat persuasionem et captui vulgari egregie accommodatur; b) est argumentum naturale, quo homines sponte utuntur, et propterea est antiquissimum; c) clarum conceptum dat Dei, ut est summe sapiens, providus, potens mentemque implet admiratione, submissione, adoratione[1]. Idem argumentum, ut in critica rationis purae legimus, studium physices vivificat, quia ad inquisitionem finium invitat scientiamque complet ad unitatem quandam omnia revocans.

467. Nihilominus demonstratio, prout hucusque exponebatur, gravibus incommodis obnoxia erat. Nempe a) perfectionem, harmoniam et pulchritudinem rerum non considerat nisi contingentem. Hinc omnis conspiratio, quae necessitati debetur, periculosa contra argumentum obiectio evadit. Insuper voluntas probationis feliciter absolvendae facile seducit, ut necessariae symmetriae pro contingentibus habeantur.

b) Facile studium physices impeditur. Ubi primum aliqua rerum dispositio utilitatem affert, tota consilio sapienti Dei ascribitur neque quaeritur, an forsan leges elementorum universaliores necessario ad illam dispositionem ducant; et ita studium legum physi-

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 2. Abth. 5. Betr. Nr. 2.

carum detrimentum patitur. Ex. gr. utilitatibus montium enumeratis formationem eorum sapientiae divinae tribuunt neque ulterius inquirunt; et tamen observatio diligentior montes necessario legibus motus universalibus, quibus terrae corpus subest, fieri manifestaret.

c) Non demonstratur exsistere Creatorem elementorum, sed auctorem dispositionis ordinatae, quae eis contingens est. Praesertim infinitas Dei nullo modo probatur[1].

468. Ad has Kantii querelas responderi potest: a) Etiam veteres ordinem rerum necessarium, quo v. gr. legibus mathematicis subsunt, ab ordine contingenti distinguebant, etsi minus expresse de hac differentia monebant. Neque in argumento teleologico exponendo necesse est, quantum ordinis liberae dispositioni Dei et quantum essentiis elementorum debeatur, accurate definire, ne disputatio evadat intricatior et taediosa. Satis est, si ex consideratione ordinis mundani mirabiliter complicati evidenter apparet plurimum certe harmoniae libero Dei consilio esse deputandum. Et hoc veteres semper praestiterunt. — Ceteroquin non magis cavendum est, ne ordo necessarius pro contingenti habeatur, quam ne contingens pro necessario. Hoc alterum vitium hodie non tam rarum est, ut Kant supponere videtur.

b) Argumentum teleologicum, etiam ut a veteribus proponebatur, nullo modo impedit, quominus rerum, quarum utilitatem cognovisti, in mundo causas efficientes quaeras.

c) Haud exiguum contra materialistas et omnes atheos lucrum est, si elementa a suprema quadam sapientia disposita esse demonstratur. Si argumentum teleologicum apud veteres hoc praestabat, in honore habendum est. Deum esse Creatorem et esse ens infinitum aliis argumentis demonstrandum recte relinquere possumus. — Nihilominus, ut n. 304. diximus, etiam argumento teleologico cognoscitur Deum esse creatorem rerum, quia Deus materiam ordinare non posset, nisi eam creasset.

469. Argumentum teleologicum, ita pergit Kant, correctione indiget. In ordine mundi sedulo elementum contingens et elementum necessarium distinguamus. Ex ordine contingenti concludimus mundum esse ab ente sapienti per eius sapientiam tamquam ab ordinatore; ex ordine necessario efficimus mundum esse ab ente sapienti per eius essentiam tamquam principio possibilitatis. Sic demonstratum erit Deum esse mundi non tantum ordinatorem, sed etiam creatorem[2].

---

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 2. Abth. 5. Betr. Nr. 2.

[2] Ibid. Nr. 3.

Resp. Non nego aliquem recte isto modo argumentari. At tunc non solum argumentum teleologicum proponit, sed simul henologicum. Veteres autem vituperari non debent, quod argumenta separare malebant.

ARTICULUS XIV.

DE ARGUMENTO COSMOLOGICO APUD KANTIUM.

470. Argumentum cosmologicum Kant omnino reicit, quia, ut ait, demonstrat exsistentiam entis necessarii, non exsistentiam entis infiniti. Qui ex necessitate infinitatem Dei colligunt, in vitium argumenti ontologici incidunt [1]. Nempe si ex sola conceptuum analysi notum est, id quod in argumento cosmologico dicitur, omne ens necessarium esse realissimum, etiam notum est aliquod ens realissimum esse necessarium. Atqui, quod de uno ente realissimo praedicatur, de omnibus praedicari potest, quia entia realissima nulla re inter se differunt. Ergo notum est omne ens realissimum esse necessarium, et quidem notum est ex sola conceptuum analysi. Hoc autem est ipsum principium argumenti ontologici. Ergo, si argumentum cosmologicum valet, etiam ontologicum; atqui hoc non valet; ergo neque illud [2].

Resp. Concedimus propositionem: „Ens realissimum est necessarium", terminorum analysi notam esse. Sed inde nihil sequitur pro argumento ontologico. Nam illa propositio per se valet tantum in ordine ideali; ut ad ordinem realem transferatur, probari debet ens realissimum ex parte rei exsistere vel illud habere saltem possibilitatem adaequatam. Similiter propositio: „Ens necessarium est realissimum", per se valet tantum in ordine ideali. Ut ad ordinem realem transferatur, a posteriori probari debet ens necessarium realiter exsistere. — Ceterum si tibi hoc nostrum responsum non satisfaceret, non deberes vim argumenti cosmologici negare, quae evidens est, sed valorem argumenti ontologici admittere.

471. Quae Kant praeterea in critica rationis purae contra argumentum cosmologicum habet, nullius sunt momenti, quia ex praeiudiciis idealisticis procedunt. Sunt autem haec:

a) Principium causalitatis valet tantum intra ambitum rerum experientiae subiectarum neque eius usu ad Deum transcendentem perveniri potest. — De hac re n. 113 sqq. et n. 145. satis diximus.

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund etc. 3. Abth. Nr. 3.

[2] Kritik der reinen Vern. Elementarl. 2. Thl. 2. Abth. 2. Buch 3. Hauptst. 5. Abschn.

b) De impossibilitate numeri infiniti nil statuere debemus, quum hic numerus experientiam fugiat: minime etiam ex impossibilitate huius numeri praesumpta ordinem experientiae excedere licet, ut ad Deum transcendentem perveniatur.

Resp. Valor argumenti cosmologici non pendet ab impossibilitate numeri infiniti. — Utrum autem hic numerus sit possibilis necne, secundum evidentiam obiectivam iudicandum est. Neque, quia Kantio empirismum proclamare placuit, nos impedimur, quominus iure hunc numerum reiciamus, quando eius impossibilitas principiis analyticis demonstratur. Non desunt autem ista principia.

c) Mens se ipsam decipit, quando in conceptu entis necessarii quiescit. Hoc enim dicunt esse ens, quod a nulla condicione pendet; sic tandem mentem bene quiescere putant, quia ulteriorem iam condicionem inquirere non debet. Sed quies est fallax. Illa negatio condicionum praerequisitarum mentem nihil iuvat neque conceptum nostrum complet, quum nos necessitatem non concipiamus, nisi quando videmus condiciones praerequisitas esse impletas.

Resp. Recte in ente necessario inquisitio causarum quiescit, quia supra hoc nihil inquirendum esse scitur. Restat solum, ut natura et modus operandi causae primae accuratius investigentur et causae mediae inveniantur. — Multum etiam ista condicionum praerequisitarum negatio mentem iuvat. Magna enim est scientia scire Deum esse independentissimum. Verum est nos modum necessitatis exsistentiae divinae non perfecte comprehendere; sed multum est scire eam esse, etsi modum, quo sit, ignoramus. Itaque, ut necessitatem entis *dependentis* perfecte cognoscamus, condiciones, a quibus eius necessitas pendet, novisse debemus; necessitatem autem entis *independentis* pro modulo nostro sufficienter cognovimus, quando scimus illud non posse non esse neque ab ulla condicione pendere. Ita etiam, ut conclusionem perfecte noverimus, praemissae et principia, a quibus conclusio pendet, nota esse debent; sed prima principia ex prioribus non cognoscuntur.

Haec sunt quattuor rationes, propter quas Kant argumentum cosmologicum nidum esse dicit arrogantiis dialecticis plenum [1]. Haec sunt quattuor argumenta celeberrima, quibus caece fidunt omnes, qui argumenta theologica nihil valere a Kantio demonstratum esse cotidie repetunt.

---

[1] „In diesem kosmologischen Argument hält sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmassungen verborgen" (Kritik der reinen Vern. l. c.).

ARTICULUS XV.

DE ARGUMENTIS MORALIBUS APUD KANTIUM.

472. Ante periodum criticismi Kant argumenta moralia non considerabat. Ex reliquis argumentis cosmologicum reiciebat, quasi ab ontologico non differret. Item argumentum teleologicum ei non satisfaciebat, quia, ut infinitatem Dei probes, ad cosmologicum et inde iterum ad ontologicum confugere debes. Relinquitur unum argumentum efficax, ideologicum dico, quod considerationibus henologicis ornatur et perficitur. Etiam argumentum teleologicum corrigi potest, sed tunc ab isto argumento unice efficaci non differre videtur.

Tempore criticismi Kant illius argumenti, quod olim ei visum fuerat unice efficax, non amplius rationem habebat. Argumenta cosmologicum et teleologicum propter easdem praecipue rationes, atque antea, improbabat; neque de teleologico corrigendo iam cogitabat. Sed nunc considerationes morales olim neglectas adhibebat, ut exsistentiam Dei statueret. Videamus, quomodo ei res successerit.

Ratio, inquit, practica exigit, ut ad summum bonum magis et magis accedamus. Hic igitur accessus magis et magis perfectus possibilis esse debet. Atqui bonum summum duplici constat elemento: virtute, quae est pars eius praecipua, et beatitudine virtuti proportionata. Harmonia autem perfecta inter virtutem et beatitudinem esse non potest nisi per aliquem auctorem ordinis physici. Nimirum natura hanc harmoniam per se non operatur, quia ipsa non habet causalitatem secundum leges moralitatis. Iam vero ille auctor mundi intellectu et voluntate causare debet, quia secus virtutem hominis aestimare et debitam beatitudinem conferre non posset. Exsistit ergo mundi causa suprema intellectu et voluntate praedita, quae est Deus [1].

Resp. Argumentum, prout a Kantio ponitur, inefficax est, quia falsa nititur definitione summi boni a nobis consequendi et inde falso postulatum rationis practicae confingit. Vera demonstratio sic ponitur: „Debet esse sanctio sufficiens legis moralis; ergo exsistit supremus iudex, qui omnibus pro merito retribuit.“ At sic rem non intellexit Kant, qui legem et sanctionem superioris in ordine honestatis non agnoscit, sed autonomiam rationis practicae defendit [2].

473. Postquam Kant exsistentiam Dei dicto modo stabilivit, multus est in eo, ut nobis persuadeat illum discursum non esse demonstrationem speculativam proprie dictam. Ille discursus, inquit, non gignit scientiam, sed fidem; exsistentia Dei non est thesis theoretica, sed postulatum rationis practicae e. i. p. [3]

---

[1] Kritik der prakt. Vern. 1. Thl. 2. Buch 2. Hauptst. Nr. 5.

[2] Cf. Meyer, Inst. iur. nat. n. 253 sqq.

[3] Kritik der prakt. Vern. l. c. Nr. 5—7.

Resp. Principium est rationis theoreticae evidens postulata rationis practicae non posse esse inania. Itaque si Kantii discursus genuino postulato rationis practicae niteretur, vere demonstrativus esset et scientiam gigneret. Quae Kant contradicit, ex opinionibus praeiudicatis et falsis empirismi (vel idealismi transcendentalis) procedunt.

CAPUT VIII.
DE ESSENTIA DEI METAPHYSICA.

PROLOGUS.

474. Huius capitis tres erunt articuli:

Articulus I. Praemittuntur quaedam ad quaestionem de essentia Dei.
„ II. Quae sit essentia Dei.
„ III. Obiectiones contra thesim statutam solvuntur.

ARTICULUS I.
PRAEMITTUNTUR QUAEDAM AD QUAESTIONEM DE ESSENTIA DEI.

475. Essentia definiri solet: id, quo (insito) res est (primo) id, quod est. Plenius dici potest: essentia est id, quo res primum intrinsecus constituitur, in proprio ordine collocatur et ab omnibus aliis diversi ordinis distinguitur; est igitur id, quod rationem sui in alio intrinseco praevio non habet, et ipsum est fundamentum et radix ceterorum omnium, quae rei necessario insunt.

Essentia igitur est: a) Forma rei *intrinseca;* et sic essentia differt v. gr. a causa rei efficiente. b) Forma rei *necessaria,* et sic differt ab accidentibus, quae rei contingenter insunt et manente eadem re in ea esse cessare possunt. Essentia mutari non potest, quin res desinat esse eadem. c) Forma rei *prima,* et sic differt a proprietatibus, quae rei necessario quidem insunt, sed rationem sui in aliquo intrinseco praevio habent. Ex. gr. homini necessario inest ridendi facultas, quae cessare non potest, quin destruatur homo. Neque tamen haec facultas essentiam hominis constituit, quia in aliqua ratione priori fundatur. Nempe ideo est in homine ridendi facultas, quia est animal rationale. d) Forma rei *completa,* et sic differt a nota essentiali partiali.

Nimirum essentia est collectio omnium notarum, quae necessariae sunt, ut ex iis, tamquam prioribus cetera, quae rei necessario insunt, deducantur, i. e. ex essentia intelligitur, cur proprietates rei inesse debeant et cur contingentia inesse possint. Itaque essentia hominis non est solum animal neque solum rationale, sed animal rationale. Utrumque enim requiritur, ut in homine esse debeat v. gr. facultas ridendi; si enim homo esset mera intelligentia, ut angelus, aut merum animal, ut brutum, risibilis non esset.

476. Essentia alia est *individualis,* qua res est hoc et tale individuum; alia *specifica,* qua res est in tali specie entis; alia *generica,* qua res est in tali genere entis. Essentia individua a specifica differt per solam additionem haecceitatis. — De Deo hoc capite quaerimus essentiam specificam, quam simul esse individualem de unitate Dei disputantes videbimus.

477. Ad rem primo constituendam varia elementa concurrere solent. Hinc essentiae rerum partibus componuntur. Possumus autem essentiam concipere ut compositam solis partibus metaphysicis; aut distinguimus partes essentiae physicas. Itaque alia est essentia *metaphysica,* quae describitur per partes metaphysicas i. e. sola ratione sive conceptu distinctas; alia *physica,* quae describitur per partes physicas i. e. realiter distinctas. V. gr. essentia physica hominis est, ut sit substantia ex corpore et anima spirituali composita; essentia metaphysica est animal rationale. Discrimen igitur essentiae physicae et metaphysicae minus rem quam modum definiendi spectat. — In hoc capite agitur de essentia Dei metaphysica.

478. In quaestione de essentia Dei ante omnia notandum est nos, quamvis Deus, ut videbimus, sit simplicissimus et omnem compositionem sive physicam sive metaphysicam excludat, varias Dei perfectiones non sine fundamento obiectivo discernere, quoniam ad Dei cognitionem non assurgimus nisi contemplatione creaturarum ideoque naturam ipsam simplicissimam nisi sub multis inadaequatis notionibus perfectionum non concipimus. Sicut autem in creaturis, ex quibus nos perfectionum divinarum conceptus sumimus, illae perfectiones non solum distinctae sunt inter se, sed mutuo subordinantur, ut alia proprietas ex alia priori resultet, donec ad essentiam metaphysicam perveniatur, quae est principium omnium: ita, quando istas perfectiones in Deo intelligimus, non iudicamus quidem aliam ex alia proprie oriri, quum non sit tanta earum

distinctio; tamen ratio inadaequata alia, ut a nobis concipitur, supponit aliam et ab ea tamquam a principio suo pendet. Ex. gr. licet in Deo idem sit esse intelligentem et esse volentem, tamen, quando conceptibus distinctis haec intelligimus, propter ipsam naturam rei non possumus voluntatem concipere nisi tamquam consectarium intellectus. Itaque ordinem quendam divinarum perfectionum, prout a nobis inadaequate intelliguntur, non sine fundamento obiectivo concipimus, similiter atque in creaturis ex essentia proprietates et ex primariis proprietatibus secundariae pullulant. Non obstante igitur summa Dei simplicitate iure quaeri potest, num inter multiplices rationes, quas mentis nostrae imbecillitas in Deo distinguit, aliqua assignari possit, quae sit quasi radix ceterarum, ut hae omnes ex ipsa quasi a priori demonstrentur. Quod si eiusmodi ratio in Deo invenitur, essentia eius metaphysica appellanda erit; nam haec ratio plane analogice se habet, ut essentia in creaturis. Tota igitur haec de essentia Dei metaphysica disputatio est methodica; quaeritur enim, quod sit principium, ex quo attributa Dei omnia quasi a priori deriventur.

479. Neque censendum est hanc disputationem omni utilitate carere. Optime enim Card. Franzelin: „Sicut distinctio perfectionum Dei secundum diversas rationes necessaria est, ut defectum intensionis unius conceptus nostri extensio per conceptus plures aliquatenus suppleat; ita determinatio, quid in Deo instar essentiae declarato modo concipi debeat, conciliabit unitatem multiplicitati rationum, sub quibus Dei perfectiones cogitamus, cognitionemque nostram reddet profundiorem ac simplicitati sui obiecti magis accommodatam.“ [1]

480. De essentia Dei metaphysica variae sunt scholasticorum sententiae. Quidam essentiam Dei reponunt in infinitate: quam intelligunt alii *extensivam* sive cumulum et complexum omnium, quae esse possunt, perfectionum (ita nominales); alii *intensivam,* vi cuius, quidquid in Deo est, fine caret; alii *radicalem,* quae est exigentia divini esse, ut omnes perfectiones, et quidem summo gradu, possideat (ita multi Scotistae). Cf. n. 525.

Quidam hanc essentiam collocant in intellectivo: quod intelligunt alii *radicale,* quod est exigentia divini esse, ut possideat intellectum, qui omnia intelligendo attingat eo ipso, quia sunt intelligibilia; alii *in actu primo* sive facultatem intellectivam; alii

---

[1] De Deo uno thes. 20. sub I. in fine.

in actu secundo, ut Deus sit ens summe et actualissime intelligens (ita multi Thomistae).

Communius, ut videtur, essentia Dei constituitur in aseitate.

481. Breviter hic indicandum est, quae sit essentia Dei physica. Haec intelligitur essentia Dei, ut partibus physicis describitur. Itaque quum Deus sit simplicissimus, tamquam eius essentia physica poni debet una illa simplicissima et infinita substantia suprema sive cumulus omnium perfectionum, quae Deo insunt.

ARTICULUS II.

QUAE SIT ESSENTIA DEI.

Thesis XIX. Essentia Dei metaphysica in hoc consistit, quod est ens a se.

482. **Probatur.** Arg. 1. Ut aliquid dicatur essentia Dei metaphysica, requiritur et sufficit: a) ut sit perfectio Deo intrinseca; b) ut Deo necessario insit; c) ut in nullo priori radicem habeat; d) ut ex ipso reliqua, quae Deo necessario insunt, quasi a priori deriventur. Atqui haec quattuor in aseitate implentur. Ergo aseitas est essentia Dei metaphysica.

Prob. Min. 1. p. Aseitas proxime significat negationem originis (nempe haec negatio a lingua nostra sub forma originis ita exprimitur, ac si esse divinum a se ipso fiat). In thesi autem paulo aliter intelligimus. Aseitas, ut hic sumitur, non est negatio, sed exsistere Deo proprium. Haec Dei exsistentia speciali nomine vocatur aseitas, quia valde differt ab omni creata exsistentia. Videl. exsistentia divina, quum non sit ab alio, etiam non est in alio, quum contra exsistentia creata, ut est ab alio, ita etiam in essentia tamquam actus in potentia recipiatur. — Itaque si Deum definimus ens a se, sensus est Deum esse ens, cuius essentia est exsistentia (irrecepta). Et sic patet aseitatem esse perfectionem Deo intrinsecam; nam exsistentia sine dubio est perfectio intrinseca.

At, si ita res se habet, cur non potius Deum definimus „esse ipsum“ vel „esse irreceptum“ vel „esse per se subsistens“? Hae quidem definitiones quoad rem ab illa, quam nos cum magnis auctoribus dedimus, non differunt; sed quantum ad formam dictionis, nostra commodior est. Nimirum logici definitionem volunt esse per genus proximum et differentiam specificam. Nunc definitio, quae in thesi datur, clare rationem entis quasi genus proximum et aseitatem per modum differentiae cuiusdam exhibet; id quod

in aliis definitionibus minus belle se habet. Bene autem notio entis universalissima quasi genus ponitur, ut Deus dicatur ens a se, non substantia a se vel vivens a se vel spiritus a se. Quippe in universo ordine entis nulla est differentia prior vel maior quam ea, qua ens divinum et creatum discriminantur. Itaque in divisione entis statim primo loco Deus tamquam ens a se a communione reliquorum entium, quae sunt ab alio, separandus est, ut haec deinde seorsim per substantiam et accidens et reliqua inferiora genera et species dividantur et ordinentur. Praeterea rationes substantiae, viventis, spiritus in Deo ex aseitate quasi a priori deducuntur et ideo in definitione poni non debent.

Prob. Min. 2. p. Aseitas necessario in Deo est. Nam aseitas est exsistentia Dei. Exsistentia autem in Deo necessario inest. Deus enim est ens a se. Ens autem, quod est a se, non habet prius, a quo exsistentiam recipiat. Propterea ens a se est ens necessarium, quod non potest non exsistere. Nimirum „omne," inquit S. Thomas, „quod est possibile esse et non esse, indiget aliquo alio, quod faciat ipsum esse, quia, quantum est in se, se habet ad utrumque. Quod autem facit aliquid esse, est prius eo. Ergo omni, quod est possibile esse et non esse, est aliquid prius. Deo autem non est aliquid prius. Ergo non est possibile ipsum esse et non esse, sed necesse est eum esse" [1].

Prob. Min. 3. p. Aseitas in nullo priori attributo divino radicatur. Namque aseitas est exsistentia Dei. Exsistentia autem alicuius rei numquam oritur ex aliis principiis rei intrinsecis solis. Nam ad exsistentiam rei ea, quae sunt in re, comparantur sicut ad actum potentia; ex mera autem potentia numquam actus oritur. Ergo aseitas, quum in Deo sit aliquid intrinsecum et necessarium neque in aliquo priori radicem habeat, certe ad notas Deum quasi constituentes pertinet i. e. aseitas sive exsistentia non est praeter essentiam Dei metaphysicam. Optime S. Thomas: „Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam [2] eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem (ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei), vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse [= exsistere] rei sit aliud ab eius essentia, necesse est, quod esse illius rei vel

[1] Comp. theol. ad fr. Reginaldum c. 6.

[2] Essentiam S. Doctor hic proxime intelligere videtur physicam. Tamen ea, quae dicit, ex aequo valent de essentia metaphysica.

sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo, quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia." [1] — Ex dictis etiam clarius demonstratum habes, quod antea obiter tetegimus, exsistentiam Dei esse irreceptam sive rationem aseitatis habere; nempe exsistentia Dei in essentia priori non recipitur, sed ipsa essentiam primo constituit.

Prob. Min. 4. p. Vi aseitatis solius Deus exsistit, quia exsistentia Dei a nullo alio, sive est Deo intrinsecum sive extrinsecum, causatur vel ullo modo quasi radicatur, sed exsistentia Dei sive aseitas sibi ipsa est sola ratio et ultima radix. Atqui id, quod solum et independenter determinat exsistentiam rei, determinat etiam modum exsistendi illi rei necessarium et proprium, quum exsistentia rei sine illo modo proprio esse non possit. Ergo vi aseitatis modus exsistendi, qui est Deo proprius, determinatur, i. e. ex aseitate omnia attributa, quae perfectionem Dei necessariam describunt, quasi a priori oriuntur. — Propterea aseitas non tantum non est praeter essentiam Dei metaphysicam, sed ipsa sola totam constituit.

483. Arg. 2. Deus est principium omnis entis, ut constat argumento henologico; in divinis iterum essentia metaphysica principatum tenet; ergo essentia divina est in ordine entis simpliciter primum. Primum autem debet esse actualissimum; in tantum enim aliquid principiat, in quantum est actu. Iam exsistere reliquis omnibus actualius est; nam ad exsistentiam omnia possibilia comparantur, sicut potentia ad actum. Ergo essentia Dei est exsistere. — Illud autem exsistere, quod est essentia neque in essentia recipitur, est esse irreceptum sive aseitas. Ergo essentia Dei est aseitas.

Ad rem S. Thomas: „Ipsum esse [2] est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia, ut actus. Nihil enim habet actuali-

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 3. a. 4.

[2] „Ipsum esse" hoc loco significat id, quod est graece τὸ εἶναι. Videlicet pronomen „ipsum" apud S. Thomam saepissime rationem articuli habet. Loco huius pronominis interdum etiam tamquam articulus ponitur „id, quod est" v. gr. id, quod est scire = τὸ εἰδέναι. Itaque „ipsum esse" apud S. Thomam modo significat τὸ εἶναι generatim sumptum, modo esse subsistens sive esse divinum; ad verum sensum eruendum in singulis casibus consulendus est contextus.

tatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum." [1]

484. Arg. 3. (Ex perfectione Dei infinita.) Deus, ut videbimus, omnes perfectiones continet, quae aliquam rem nobilitare possunt. Itaque essentia eius metaphysica, ex qua hae perfectiones quasi oriuntur, debet esse aliqua ratio, quae ex aequo se habet ad omnes perfectiones possibiles et in singulis perfectionibus eodem modo invenitur. Atqui eiusmodi ratio nulla assignari potest, nisi „esse". Ergo „esse" est essentia Dei, et quidem, ut patet, non esse potentiale, sed esse actuale sive exsistere. Exsistere autem, quod est essentia neque in essentia recipitur, appellatur aseitas. Igitur essentia Dei est aseitas.

485. Arg. 4. (Ex summa Dei immaterialitate.) Auctores potissima Dei attributa haud raro ex summa eius immaterialitate quasi a priori derivant. Ergo essentia Dei metaphysica debet esse aliquid, quod materialitati universalissime et summopere opponitur. Iam vero materiae nihil magis et universalius opponitur quam esse. Ut enim materia universaliter dicit potentialitatem, ita esse dicit actualitatem. Ergo essentia Dei metaphysica est esse sive aseitas.

486. Arg. 5. (Ex refutatione aliarum sententiarum.) Si aseitas non esset essentia Dei, intellectivum vel infinitas esset (supponimus enim aliquam ex opinionibus scholasticorum supra recensitis esse veram). Atqui neutrum dici potest.

a) *Prob. Min. utraque p. simul.* Intelligere et infinitas ex aseitate tamquam a priori oriuntur, ut in argumento primo theseos vidimus. Ergo non pertinent ad essentiam Dei metaphysicam constituendam.

b) *Prob. Min. 1. p.* In intellectivo multa attributa Dei, ut aeternitas, immensitas non fundantur. — Praeterea intellectivum supponit obiectum formale, tamquam id, quod est prius et intellectum specificat. Obiectum autem formale divini intellectus est essentia Dei, ut omnes concedunt. Ergo secundum nostrum concipiendi modum essentia Dei aliqualiter ab intellectivo distinguitur eoque prior est.

Prob. Min. 2. p. Infinitas aut intelligitur extensiva, et tunc falso asseritur omnes perfectiones aeque principaliter Deo convenire (haec infinitas est essentia Dei physica, non metaphysica); aut intensiva, et haec non est primum, sed sequitur singulas per-

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 4. a. 1. ad 3. Cf. etiam ibid. q. 3. a. 4. secundo.

fectiones, similiter atque quantitas rem quantam; aut radicalis, et tunc explicandum restat, quae sit illa proprietas divinae naturae, ratione cuius oportet eam esse infinite perfectam (invenitur autem hanc proprietatem esse aseitatem, et sic haec sententia, si recte evolvitur, a nostra non differt).

487. Arg. 6. (Ex auctoritate.) Deus in Sacra Scriptura, apud S. Patres et theologos tamquam nomine maxime proprio appellatur „is, qui est". Propria autem nomina quidditatem rei indicare debent. Ergo essentia Dei est esse (exsistere) sive aseitas. — Huic sententiae etiam S. Thomas suffragatur: „In Deo ipsum esse suum est sua quidditas. Et ideo nomen, quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius, sicut proprium nomen hominis, quod sumitur a quidditate sua." [1]

488. Nota. 1. Vix opus est, ut expresse moneamus Dei non esse ullam definitionem stricte dictam. Nam in Deo non potest esse proprie genus et differentia, quia haec faciunt compositionem metaphysicam, quae in Deo nulla est. Deinde genus debet pluribus speciebus univoce convenire; de Deo autem et iis, quae sunt praeter ipsum, nihil univoce praedicatur. Denique ratio entis. quae in definitione Dei per modum entis ponitur, non est generica, ut logici probant. Nihilominus si Deum dicimus ens a se eum quasi definimus, quia essentiam eius metaphysicam indicamus per rationem entis, quae est determinabilis i. e. quasi generica, et per rationem aseitatis, quae est determinans i. e. quasi specificans, sicut res creata definitur per genus et differentiam specificam.

2. Neque in Deo stricte loquendo est essentia metaphysica. Essentiae enim est, ut cum proprietatibus, quae ex ea proficiscuntur, compositionem faciat saltem metaphysicam; haec autem in Deo non invenitur. Tamen aseitas est quasi essentia Dei metaphysica, quia ex ea reliqua attributa Dei, prout a nobis cognoscuntur, oriuntur.

489. Corollarium. Ex dictis in Deo inter essentiam et exsistentiam non esse nisi distinctionem pure mentalem habes. Nam essentia et exsistentia in Deo non sunt nisi diversa nomina eiusdem rationis conceptae, quae est aseitas sive esse subsistens. Contra in creaturis inter utramque saltem est distinctio virtualis perfecta, quia essentia esse potest in statu purae possibilitatis sine exsistentia. Immo quidam hanc distinctionem in creatis esse realem demonstrare conantur.

ARTICULUS III.

OBIECTIONES CONTRA THESIM STATUTAM SOLVUNTUR.

490. Obi. 1. Id in quavis re ut essentia consideratur, quod a rebus aliis eam distinguit et tamquam ratio ceterorum, quae rei insunt, concipitur. Atqui „intellectio subsistens" Deum distinguit ab omni re creata sive corporea sive incorporea. Nimirum res corporeae omnino intellectu

[1] In sent. l. 1. dist. 8. q. 1. a. 1.

carent; mentes autem creatae intellectionem quidem habent, sed non subsistentem, quia eorum intellectio tamquam actus in aliqua potentia recipitur. Eadem intellectio subsistens est ratio, cur ceterae perfectiones de Deo praedicentur. Neque enim cogitari potest intellectio subsistens, quae non sit ipsa vita, ipsum esse etc.

Resp. Intellectio subsistens est quidem ratio Deum ab omni alia re distinguens, sed non est ratio, cur ceterae perfectiones omnes Deo insint. Nempe essentia non debet solum esse ratio, cur reliqua de Deo praedicentur, i. e. non debet solum esse principium cognoscendi reliqua attributa, sed debet esse ratio, cur reliqua Deo insint, i. e. debet esse quasi principium, ex quo reliqua oriuntur et *a priori* cognoscuntur. Atqui ex eo, quod Deus est intellectio subsistens, recte quidem infertur, quod sit ipsum esse; sed illatio est a posteriori, non a priori.

491. Obi. 2. Inter gradus, quos in rebus creatis distinguimus, supremus est vita intellectualis. Atqui essentia Dei metaphysica exhibere debet supremum gradum, in quo aliae res ei assimilantur, addito eo, quo ab eis discernitur; ita v. gr. homo definitur per supremum gradum, in quo inferiores res ei assimilantur, qui est animalitas, addita rationalitate tamquam differentia discriminante. Ergo Deus definiendus est intellectio subsistens sive intellectus a se.

Resp. Conc. Mai. Neg. Min. Tunc tantum definitio fit per supremum gradum, qui rei definiendae cum rebus inferioribus communis est, quando hic gradus ex differentia discriminante a priori derivari non potest. Propterea homo dicitur animal rationale, non ens rationale, quia animalitas ex rationalitate non oritur; contra Deus dicitur ens a se, non intellectio a se, quia intellectivum ex aseitate proficiscitur. Simili ratione angelus definitur substantia immaterialis, non vivens immateriale vel intellectivum immateriale, quia ex immaterialitate ratio viventis et intellectivi proficiscitur.

Inst. At certe essentia Dei metaphysica continere debet supremum gradum entis. Atqui hic gradus est vita intellectiva. Ergo intellectio subsistens est essentia Dei metaphysica.

Resp. Conc. Mai. Neg. Min. Supremus gradus entis est aseitas; alter gradus est immaterialitas sive vita intellectualis, qui gradus purus est in angelis, mixtus in homine; tertius gradus est vita cognoscitiva; quartus vita generatim; quintus esse generatim. Valde igitur differunt aseitas sive esse subsistens et esse generale; esse subsistens est plenissimum et omnis generis perfectione infinita determinatissimum, esse generale est abstractissimum et indeterminatum; esse subsistens est supremus gradus entis, esse generale est infimus. Apposite S. Thomas: „Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, [i. e. esse subsistens sive aseitas] praeeminet vitae et omnibus perfectionibus sequentibus. Sic igitur ipsum esse praehabet in se omnia

bona subsequentia. . . . Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae [i. e. esse generale]: sic manifestum est, quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius." [1]

492. *Quaeres,* cur supremus et infimus gradus entis eodem nomine „esse" significentur. Respondet S. Thomas: „Quia divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt. Unde hoc nomen: ‚Qui est', quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse." [2] S. Doctor dicere videtur nomina universalissima infinitatem Dei, quam unico conceptu comprehendere non possumus, melius exprimere quam nomina specialiora. Nimirum illa nomina, quando de Deo adhibentur, significant in Deo esse omnem perfectionem, quae in tota latitudine nominis universalis cogitari potest. Et sic aseitas vocatur „esse", non quia omnibus communis est, ut ratio entis, sed quia omnem perfectionem involvit, quae in ordine entis continetur. Nomen igitur „esse" adhibetur, vel ut abstrahatur ab omni perfectione determinata possibili et sic est imperfectissimum, vel ut ponatur omnis perfectio possibilis et sic est perfectissimum. — Generatim „esse" tria significat: a) esse essentiae universale; b) esse exsistentiae universale; c) aseitatem, quae est esse exsistentiae et essentiae simul, sive Deum. Esse primo modo significat potentiam quandam, secundo vel tertio modo actum; esse primo vel secundo modo est abstractissimum, universalissimum (in ordine rerum exsistenti), imperfectissimum, tertio modo est plenissimum, singulare, perfectissimum; omnibus tribus modis „esse" infinitatem quandam refert. Iam, quando de „esse" loquimur, ex contextu semper facile apparebit, quod „esse" intelligatur. Adnotamus tantum: quando Deus dicitur „ens a se", illud „ens" indicat esse essentiae universale, ita ut Deus definiatur per esse essentiae universale quasi per genus et per esse exsistentiae subsistens quasi per differentiam; quando autem Deus dicitur „esse ipsum", illud „esse" indicat esse exsistentiae universale et „ipsum" irreceptionem huius esse, ita ut „esse ipsum" una sumptum dicat aseitatem.

493. Obi. 3. Deus ab omnibus intelligitur ens, quo maius nihil cogitari potest. Atqui haec definitio non perfectionem specialem, sed complexum omnium perfectionum exhibet. Ergo essentia Dei est complexus perfectionum. Resp. Dist. Mai. Qui ita Deum concipiunt, essentiam physicam definiunt, Conc., metaphysicam, Neg.

Obi. 4. Aseitas enti aut limitem addit aut non addit. Si limitem adderet, Deum destrueret. Sed si limitem non addit, infinitatem in Deo ponit; et ideo fatendum est infinitatem esse de essentia Dei metaphysica.

Resp. Aseitas enti limitem non addit. Propterea autem infinitas non ponitur, sed a finito vel infinito abstrahitur. Ut infinitas ponatur, limes positive et *explicite* excludendus esset, non tantum tacendus.

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 2. a. 5. ad 2.

[2] De potentia q. 10. a. 1. ad 9.

Obi. 5. Essentia a proprietatibus distincta esse debet. Atqui aseitas intime rationem omnium attributorum divinorum ingreditur.

Resp. Est distinctio virtualis imperfecta inter aseitatem et reliqua attributa; et haec in re nostra satis est. Nimirum aseitas est illa quidem de formali conceptu omnium perfectionum, *ut divinae sunt*, tamen specialia attributa expresse exhibent perfectionem, quam aseitas implicite continet. Proprietates igitur se habent ad essentiam divinam eo fere modo, quo passiones sive proprietates entis communissimi se habent ad ipsam rationem entis. Sicut enim ratio entis est de formali conceptu unitatis, veritatis et bonitatis, ita essentia Dei metaphysica est de formali conceptu proprietatum divinarum; sicut ex ratione entis quasi a priori infertur unitas, veritas et bonitas, ita ex essentia Dei metaphysica reliqua attributa quasi a priori deducuntur; sicut ratio unius, veri et boni expresse refert id, quod in conceptu entis implicite habebatur, ita proprietates divinae explicite dicunt perfectionem, quam aseitas implicite ponit [1].

CAPUT IX.

DE PERFECTIONE DEI.

PROLOGUS.

494. Considerationem essentiae Dei metaphysicae excipit tractatio de essentia physica. Quam n. 481. diximus esse cumulum omnium perfectionum. Ad eam igitur omnia spectant, quae divinae naturae *necessario* insunt; praeter ea, quae, fide revelante, singulis personis divinis propria sunt, non eximuntur ab illa nisi scientia de liberis actibus creaturae condicionate futuris, libera Dei decreta et rationes relationesque ceterae, quae ex his sequuntur. Itaque universa fere theodicaea in essentia Dei physica consideranda occupatur. Nam tota haec disciplina perfectiones Dei scrutatur. Possumus tamen divinam substantiam et plenitudinem generalibus quibusdam lineis describere. Hac ratione distinguere licet essentiam Dei physicam secundum omnes perfectiones speciales consideratam et essentiam Dei physicam generaliter descriptam. Haec essentia Dei physica generaliter describenda specialem theodicaeae partem constituit, quam hoc et tribus sequentibus capitibus absolvemus. Cf. n. 8.

Hoc capite perfectionem Dei summam generatim perstringimus. Primo igitur dicimus Deum esse perfectissimum sive habere omnes

[1] Cf. Schiffini, Theol. natur. n. 459. obi. 3.

perfectiones. Statuimus igitur Deo convenire omnes perfectiones rerum sive exsistentium sive possibilium. Ex hoc variae enascuntur quaestiones. Quaeritur, quomodo rerum perfectiones in Deo contineantur; qua via utendum sit, ut ex rerum perfectionibus cognitis ad conceptum Dei pleniorem perveniamus; qua ratione eadem perfectio Deo et rebus creatis communis sit. — Itaque quattuor sunt huius capitis articuli:

Articulus I. Deum esse perfectissimum.
„ II. Quomodo rerum perfectiones in Deo inveniantur.
„ III. De triplici via Deum cognoscendi.
„ IV. De analogia inter Deum et creaturas.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE PERFECTISSIMUM.

Thesis XX. Deus natura sua simpliciter et absolute perfectus est.

495. Stat. Quaest. Perfectum vi vocis idem est, quod totaliter factum. Adhibetur autem haec vox non solum de eo, quod effectione pervenit ad actum completum, sed etiam de eo, quod est in actu completo et optimo, quin factum sit. Itaque Deus quoque perfectus appellatur. Ad rem S. Thomas: „Perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur. Quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur. Sed quia omne, quod fit, de potentia deductum est in actum et de non esse in esse, quando factum est: tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solum, quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam, quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus.“ [1]

496. Perfectum dicitur simpliciter et secundum quid. Perfectum *simpliciter* est, quod habet totam perfectionem naturae suae convenientem, ita ut ex nulla parte sit mancum; perfectum *secundum quid* est, quod ex parte tantum perfectionem convenientem habet. Perfectum simpliciter iterum dicitur vel relative vel absolute. *Relative* perfectum est illud, quod in determinato ordine aut genere,

[1] Contra gent. l. 1. c. 28. in fine. Cf. etiam Summa theol. p. 1. q. 4. a. 1. ad 1.

velut naturae humanae, continetur et relate ad hunc ordinem totam perfectionem convenientem habet; *absolute* sive *universaliter* perfectum est illud, quod in ipsa universalissima essendi ratione perfectum est, ita ut nullius generis perfectio ei desit et cumulus ei competat omnium perfectionum, quae aliquam rem perficere possunt[1]. — Porro *natura sua* perfectum dicitur illud, quod necessario exsistit et omnem perfectionem, quam habet vel habere potest, eadem, qua exsistit, necessitate possidet.

497. Thesis habet tres partes: a) Deus natura sua perfectus est, i. e. quidquid perfectionis in Deo est vel esse potest, intrinseca necessitate ei convenit; b) Deus est simpliciter perfectus, i. e. omnes perfectiones habet, quas natura eius requirit; c) Deus est absolute perfectus, i. e. omnes omnium rerum perfectiones in uno Deo continentur neque quidquam ei deest, quod perficere et nobilitare potest.

Nota. Tertia pars theseos, et ideo etiam secunda, uberiorem demonstrationem habebit ex argumentis pro infinitate Dei. Sic enim postea singulas Dei perfectiones infinito gradu esse ostendetur, ut simul efficiatur Deum esse ens plenissimum et universaliter perfectum, cui omnia conveniunt, quae rationem entis et perfectionis habent. Hoc loco brevissima demonstratione theseos contenti sumus.

498. **Prob. 1. p.** 1. (Ex aseitate.) Deus vi aseitatis sive exsistentiae suae exsistit. Ergo etiam vi exsistentiae suae i. e. eo ipso, quod exsistit, aliquam perfectionem habet (cf. n. 482. prob. Min. 4. p.). Atqui nulla res eo ipso, quod exsistit, ad unam particularem perfectionem prae alia determinatur, quia exsistentia ex aequo se habet ad omnem perfectionem. Ergo Deus eo ipso, quod exsistit, omnem perfectionem possibilem ex aequo habet, i. e. Deus necessario et natura sua omnem perfectionem possidet, cuius ipse vel ullum aliud ens est capax.

499. 2. (Ex ratione primi principii.) Quidquid perfectionis in Deo est vel esse potest, necessitate intrinseca ei convenit. Alias enim ens a se ad hanc perfectionem moveri posset. Atqui ens a se ad nullam perfectionem moveri potest. Neque enim a se ipso movetur, quia nihil movet se ipsum (tamquam causa adaequata sui motus). Neque movetur ab alio ente. Quidquid enim ad aliquam perfectionem movetur, ultimatim movetur ab aliquo ente a se, quod non ipsum movetur, sed illam perfectionem necessitate intrinseca possidet. Ergo ens a se, si moveretur, ab alio ente a se moveretur. Atqui hoc impossibile est, quia duo entia a se

---

[1] „Dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas." S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 28 ab initio.

nullam communionem et relationem ad invicem habent ideoque ad invicem agere non possunt. Ergo ens a se nullo modo moveri potest et ideo omnem perfectionem, cuius est capax, eadem, qua exsistit, necessitate intrinseca habet (cf. c. 4. a. 2. et 4).

500. Prob. 2. p. Deus omnes perfectiones habet, quas natura eius requirit, quia in Deo nulla potest esse privatio. Privatio enim, si esset in Deo, non posset auferri, quia, ut modo demonstravimus, Deus ad nullam perfectionem moveri potest. Atqui privatio, quae auferri non potest, terminorum contradictionem involvit, quum privatio sit carentia formae cum aptitudine ad illam.

501. Prob. 3. p. Omnes perfectiones exsistentes vel possibiles multiplicem inter se convenientiam habent v. gr. conveniunt in ratione entis. Atqui hoc esse non potest, nisi unum est principium omnis exsistentiae et omnis possibilitatis. Hoc autem principium omnes perfectiones possibiles actu continere debet, quia est principium unicum et ideo per se solum sufficiens et adaequatum; in tantum autem aliquid principiat, in quantum est actu. Cf. c. 4. a. 4.

OBIECTIONES.

502. Obi. 1. Decretum mundi creandi in Deo non est necessitate naturae. Item praescientiam lapsus Adami per ipsam naturam non habet: potuit enim Deus non velle creare mundum, potuit etiam Adam non peccare; et tunc Deus aliud praevidisset. Atqui illud decretum et illa scientia sunt perfectiones Dei. Ergo Deus non est ipsa natura undique perfectus.

Resp. Perfectio Dei in eo est, ut summam voluntatis actualitatem et virtutem sufficientissimam habeat, qua pro arbitrio suo potest decernere creare et non decernere, decernere creationem huius mundi vel alius; et haec actualitas et virtus necessitate naturae in Deo est. Ipsum autem decretum liberum actualitatem voluntatis divinae nullo modo ulterius perficit, sed tantum respectum ad certum terminum ei addit; et hic respectus sive haec terminatio non est in Deo ex necessitate. Propterea diximus: Quidquid *perfectionis* (non: terminationis) in Deo est vel esse potest, necessitate intrinseca ei convenit.

Similiter perfectio Dei in eo est, ut actualitatem summam et virtutem sufficientissimam habeat, qua sciat, quid creatura libera, si sub talibus vel talibus condicionibus poneretur, actura esset; et haec actualitas et virtus necessitate naturae in Deo est. Eo autem, quod creatura pro libertate sua hoc potius actura est quam illa, actualitas intellectus divini non perficitur, sed tantum terminatur; et hic terminus non est in Deo ex necessitate.

Obi. 2. Illud non est simpliciter perfectum, quod perfectione sibi debita privatur. Atqui Deus a multis hominibus privatur laude. quae est perfectio ei debita.

Resp. Dist. Mai. Quod perfectione sive bono *intrinseco* sibi debito privatur, Conc., *extrinseco*, Neg. Contrad. Min. Laus est bonum Deo intrinsecum, Neg., est bonum extrinsecum, quo Deus non indiget, ad quod tamen creatura obligatur, Conc.

Obi. 3. Perfectiones rerum plurimae oppositae sunt. Atqui opposita in eodem non sunt simul. Ergo Deus non est absolute perfectus.

Responsum desumes ex iis, quae sequenti articulo dicemus. Nimirum perfectiones rerum simplices non sunt oppositae, et hae solae sunt in Deo formaliter. Perfectiones autem rerum mixtae sibi opponuntur propter imperfectiones additas, et hae perfectiones sunt in Deo eminenter tantum, i. e. sunt in Deo sine imperfectionibus coniunctis et hinc sine oppositione.

Obi. 4. Deus est primum principium. Atqui principia rerum, velut semina, sunt imperfecta. Ergo Deus est imperfectus.

Resp. Principia, quae non sunt absolute prima, possunt esse imperfecta, quia potentialitatem eorum adiuvare potest concursus altioris principii. Principium autem absolute primum non debet esse imperfectum vel potentiale, quia nihil est prius, a quo ad actum reducatur. — Praeterea semen ex se non est principium plantae nisi materiale: principia autem materialia imperfecta sunt. Principium activum plantae semen non est, nisi ex virtute generantis; generans autem non est imperfectum, sed totam plantae generandae perfectionem praecontinet.

ARTICULUS II.

QUOMODO RERUM PERFECTIONES IN DEO INVENIANTUR.

Assertio. **Omnes rerum perfectiones in Deo sunt aequivalenter, virtualiter, eminenter: perfectiones simplices insuper insunt formaliter, mixtae non item.**

503. Stat. Quaest. Perfectio non solum rei statum optimum, ut in praecedenti articulo explicavimus, sed etiam id omne significat, quo res in hoc statu optimo ponitur, i. e. quo res perficitur, velut sanitas corporis, iustitia animi est perfectio. Si perfectio hoc altero sensu usurpatur, duplex genus perfectionum distinguitur: aliae sunt *simplices,* aliae *mixtae* sive perfectiones *secundum quid.* Perfectio simplex est, quae ex sua notione nullam adiunctam habet imperfectionem. Eiusmodi est intelligentia. Nam licet intelligentia, ut eam in concreto subiecto, scil. in homine, deprehendimus, multiplici imperfectione et dependentia a sensu afficiatur, tamen abstracte et ex sua notione nihil dicit, nisi perfectionem. — Perfectio mixta est, cuius notio imperfectionem involvit. Eiusmodi est natura auri. Aurum enim perfectionem dicit: est nimirum argento melius. Tamen simul dicit multiplicem imperfectionem, ut carentiam vitae. Etiam extensio localis corporum propria est perfectio mixta. Est perfectio, quia praesentiam dicit ad multas spatii partes: adiunctam habet imperfectionem, quia unaquaeque pars ab ubicatione aliarum partium excluditur.

504. Communiter etiam definiri solet: perfectio simplex est talis, ut ipsa omnino melior sit quam non ipsa; perfectio mixta est talis, ut non

ipsa in aliquo melior sit quam ipsa. Haec definitio desumpta est ex S. Anselmo, qui rem sic explicat: „Quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit quam non ipsum; aut tale, ut non ipsum in aliquo melius sit quam ipsum. Ipsum autem et non ipsum non aliud hic intelligo quam verum, non verum; corpus, non corpus et his similia. Melius quidem est omnino aliquid quam non ipsum: ut sapiens quam non ipsum sapiens, i. e. melius est sapiens quam non sapiens. Quamvis enim iustus non sapiens melior videatur quam non iustus sapiens, non tamen melius simpliciter est non sapiens quam sapiens. Omne enim non sapiens, simpliciter in quantum non sapiens, est minus quam sapiens, quia omne non sapiens melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum quam non ipsum i. e. quam non verum; et iustum quam non iustum; et vivit quam non vivit. Melius autem est in aliquo non ipsum quam ipsum: ut non aurum quam aurum. Nam melius est homini esse non aurum quam aurum, quamvis forsitan melius esset alicui aurum esse quam non aurum, ut plumbo. Quum enim utrumque, scilicet homo et plumbum, sit non aurum: tanto melius aliquid est homo quam aurum, quanto inferioris naturae esset, si esset aurum; et plumbum tanto vilius est, quanto pretiosius esset, si aurum esset.“ [1] — Haec S. Anselmi definitio ab ea, quam nos primo loco dedimus, re ipsa non differt. Nam si aliquid perfectionem dicit sine ulla imperfectione, carentia eius simpliciter dicit imperfectionem, quae profecto minus bona est. Ergo perfectio, quae ex notione sua nullam adiunctam habet imperfectionem, semper talis est, ut omnino melior sit ipsa quam non ipsa [2].

---

[1] Monol. c. 15. al. 14. Migne, CLVIII, 163.

[2] Disputant theologi, num relationes, quibus Personae Sanctissimae Trinitatis constituuntur, praeter perfectionem absolutam essentiae, quam implicite important, vi conceptus sui relativi aliam perfectionem relativam ab absoluta virtualiter distinctam afferant. Multi doctores (cf. Billuart, De SS. Trin. myst. dissert. 3. art. 5.) id negant. Secundum hos auctores personalitas creata involvit perseitatem independentiae et perseitatem incommunicabilitatis. Prior dicit perfectionem, altera meram habitudinem. Divina autem persona perseitatem independentiae habet per essentiam absolutam, perseitatem incommunicabilitatis habet a relationibus; et ideo personalitas divina non est perfectio. Alii doctores (cf. Suarez, De SS. Trin. myst. l. 3. c. 9. 10) relationes censent perfectionem relativam afferre ab absoluta virtualiter distinctam. Hi auctores propter augustissimum Trinitatis mysterium triplex genus perfectionum distinguere coguntur. Secundum ipsos perfectio *simpliciter simplex* est illa, quae est melior ipsa quam non ipsa. Perfectio *non simpliciter simplex* est illa, quae non est in omni ente melior quam non ipsa propter oppositionem, quam habet cum alia aequali perfectione; hoc, inquit Suarez, inveniri non potest in perfectione absoluta, quia non includit oppositionem. Perfectio *mixta* est illa, quae non est in omni ente melior quam non ipsa propter imperfectionem vel limitationem, quam habet adiunctam (cf. Suarez l. c. c. 10. n. 4).

505. Res aliquam perfectionem continere potest *formaliter, aequivalenter, virtualiter, eminenter.* Formaliter in re inest illud, quod secundum propriam suam rationem sive naturam inest, quemadmodum animalitas inest homini et variis speciebus brutorum. Aequivalenter perfectio unius rei in alia continetur, quando perfectio et virtus huius rei idem praestat, quod perfectio illius. Virtualiter unum in alio continetur, quando prius ab altero produci potest, ut planta continetur in semine. Eminenter, si vox sumitur laxius, res perfectionem alterius habere dicitur, quando eam non eodem, sed praestantiori quodam modo continet. Ita angelus tempus motuum corporalium eminenter continet, quia duratione sua motui coexsistit, quin tamen in se successionem formalem partium patiatur. Sed si vox, ut in theodicaea fit, rigore absoluto accipitur, eminenter id in re esse dicitur, quod praestantissimo, qui esse potest, modo inest; et sic perfectiones rerum sunt in solo Deo.

506. Dici etiam potest in aliqua re eminenter inesse id, quod secundum totam suam perfectionem inest seclusis omnibus imperfectionibus: praestantissimo scil., qui esse potest, modo aliquid continetur, quando omnis imperfectio exclusa est. Sed hoc iam, quomodo intelligendum sit, explicare iuvat. Aut enim agitur de perfectione simplici aut de perfectione mixta. Perfectio simplex notione sua nullam includit imperfectionem; saepe tamen multiplicem imperfectionem non excludit, sed quantum ad notionem suam, indifferenter se habet, ut sit cum imperfectione vel sine ea. V. gr. intelligentia nullam notione sua dicit imperfectionem, est tamen in homine cum multiplici imperfectione; inest enim cum contingentia, limitatione, multiplici potentialitate. Eminenter igitur perfectio simplex erit in illo ente, in quo omnis imperfectio, quae perfectionem ingredi potest, exclusa est; et hoc modo intelligentia est in Deo. Perfectio simplex, quando inest eminenter, semper etiam inest formaliter. Nam quum notio eius non dicat ullam imperfectionem, seclusio imperfectionum nihil de notione eius tollit; manet igitur integra eius ratio et propria natura. — Perfectio mixta notione sua imperfectionem involvit. Possunt igitur in natura talis perfectionis duae partes distingui: altera dicit perfectionem simplicem, altera imperfectionem coniunctam. Itaque eminenter perfectio mixta erit in ente, quando secundum illam partem adest, quae perfectionem simplicem dicit, seclusa illa parte, quae rationem imperfectionis habet, et seclusis etiam omnibus aliis imperfectionibus, quae illam perfectionem ingredi possunt. Perfectio igitur mixta

in ente, in quo est eminenter, numquam est formaliter, quia ad formalem ipsius rationem pertinet imperfectio, quae in illo ente deest. Res illustretur exemplo. Tempus est perfectio mixta. Dicit ex altera parte durationem, quae est perfectio simplex, ex altera parte divisionem sive successionem, initium et finem, quae sunt imperfectiones. In Deo inest tempus eminenter, i. e. in Deo est duratio sine successione, sine initio, sine fine et sine omni alia, quae durationem ingredi potest, imperfectione. Duratio igitur Dei non est formaliter tempus, sed aeternitas [1].

Ex dictis patet duplici ratione aliquid in altero contineri eminenter: vel *eminenter formaliter* vel *eminenter non formaliter* sive *eminenter tantum*. Aliquando enim id, quod eminenter continetur, etiam secundum propriam suam naturam inest; et hoc semper accidit in perfectionibus simplicibus. Aliquando autem id, quod eminenter continetur, secundum propriam rationem non inest: et hoc semper accidit in perfectionibus mixtis [2].

507. Probatur. 1. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt aequivalenter, i. e. perfectio et virtus divina idem praestat, quod quaevis perfectio creata. Probavimus enim Deum esse absolute perfectum et continere omnes rerum perfectiones tamquam primum et uni-

---

[1] Suarez dicit Deum eminenter perfectiones omnes rerum continere, quatenus se solo et eminenti sua virtute omnibus rebus illas perfectiones communicare potest. Sed tunc eminenter continere et virtualiter continere idem essent. Protestatur quidem Suarez se non ita hoc dicere, quasi „formaliter loquendo et secundum praecisionem rationis posse res efficere sit eas eminenter continere. Nos enim haec ratione distinguimus et causalem hanc locutionem veram esse credimus: „Quia continet eminenter, ideo potest illas efficere." Sed explicamus illam continentiam per ordinem ad effectum, quia non possumus commodius et clarius id praestare" (Metaph. disp. 30. sect. 1. n. 10). Tamen hac protestatione non tollitur illud incommodum, quod continentia virtualis et eminentialis plane eodem modo definiuntur.

[2] Illud, quod nos dicimus „eminenter tantum", quidam auctores (Billuart, De Deo diss. 3. art. 2.) appellant „eminenter virtualiter". Sed nos illo modo loquendi non utimur, ne vox „virtualiter" nimis evadat ambigua et incerta. Nimirum „virtualiter continere" iam aliam significationem habet sibi propriam, quam explicavimus. — Alii auctores (Kleutgen, De ipso Deo n. 293. 309.) eminenter rem id habere dicunt, quod non secundum propriam rationem, sed maiori quadam virtute possidet. Secundum hos igitur „eminenter" idem est, quod nos diximus „eminenter tantum". Itaque hi scriptores docent omnium rerum perfectiones esse in Deo; sed simplices inesse formaliter et non eminenter, mixtas eminenter et non formaliter. Nos hunc modum loquendi non amplectimur, quia inter doctores minus usitatus esse videtur; insuper duriusculum sonat, si quis negat Deum esse v. gr. eminenter sanctum vel sapientem.

versale essendi principium (n. 501). Atqui nisi Deus rerum perfectiones continet saltem aequivalenter, non potest earum esse primum et adaequatum principium.

2. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt virtualiter, i. e. Deus omnes res et omnes rerum perfectiones producere potest. Et quidem Deus res continet virtute perfecta et adaequata, quia se solo est sufficiens omnium principium, quatenus, si res producit, independenter creando eas efficit neque aliud quidquam ullam rem causare potest, nisi virtute ab ipso Deo accepta et dependenti. — Quantum ad res exsistentes, assertum constat, quia hae res non sunt, nisi quatenus creatione productae sunt a Deo, qui se solo est universale et completum entis principium. Verum etiam res possibiles, quae non exsistunt, a Deo effici possunt. Nimirum quidquid est intrinsecus possibile neque tamen necessario exsistit, obiectum debet esse alicuius potentiae effectivae, quia intrinseca possibilitas extrinsecam tamquam complementum debitum exigit. Ergo, si omnia possibilia produci possunt, certe fieri possunt ab illo ente, quod est fons omnis perfectionis et omnis virtutis.

3. Omnes rerum perfectiones in Deo sunt eminenter, i. e. in Deo rerum perfectiones sunt modo praestantissimo sive secundum nobilissimum actum earundem i. e. sine imperfectione, quam forsan earum notio involvit, sine contingentia, sine limitatione, sine potentialitate. Nam in Deo nihil potest esse imperfectum, quia in Deo non est carentia ullius realitatis, quum, quidquid in Deo non sit, rationem entis et realitatis et perfectionis habere non possit. Deus nimirum est fons universi esse, neque quidquam rationem entis habet, nisi quatenus eam possidet a Deo, in quo illa entitas erat prius.

Deum quamlibet perfectionem eminenter i. e. eo modo continere, qui omnem alium modum singulariter et ultra omnem comparationem quam maxime excedit, inde etiam potissimum cognoscitur, quia de Deo et creaturis nulla perfectio, etiam simplex, univoce praedicatur. Qua de re plura habebimus articulo quarto huius capitis.

4. Omnes rerum perfectiones simplices sunt in Deo formaliter. Nam in statu quaestionis explicando intelleximus has perfectiones Deo non posse eminenter inesse, quin insint formaliter. Deinde perfectio simplex ex sua definitione est illa, quam habere omnino melius est quam non habere. Non potest igitur in his perfectionibus cogitari nobilior modus, quo continentur, quam si habentur formaliter. Sunt autem in Deo modo nobilissimo, ergo formaliter.

5. Perfectiones rerum mixtae in Deo non sunt formaliter. Nam sunt in Deo sine illis imperfectionibus adiunctis, quae ad formalem ipsarum rationem pertinent.

508. Obicitur. Omnis perfectio creata includit aliquam imperfectionem et hinc est mixta. Ergo nulla est formaliter in Deo.

Resp. Omnis perfectio creata secundum adaequatam rationem, quam habet in creatura, aliquam imperfectionem includit et sic non est formaliter in Deo. Possumus tamen creatam perfectionem inadaequate concipiendo aliquid mente accipere, quod est perfectio simplex et haec est formaliter in Deo. V. gr. sapientia creata, si adaequate concipitur, cognoscitur tamquam finita et accidens, et sic est in Deo eminenter tantum. Possum autem eandem sapientiam inadaequate concipere solum secundum rationem formalem sapientiae abstrahendo, utrum sit finita an infinita, utrum substantia an accidens, utrum a se an participata; et sic sapientia est formaliter et in Deo et in creaturis.

ARTICULUS III.

DE TRIPLICI VIA DEUM COGNOSCENDI.

***Assertio.* Triplici via ex creaturis Dei naturam cognoscimus: via affirmationis, via negationis, via excellentiae.**

509. **Explicatur.** Deum non videmus ipsum immediate, sed ex rebus mundi a Deo creatis ad Dei naturam concludimus. Tripliciter autem ex creaturis Dei perfectio cognoscitur. Primo cognoscimus in Deo debere esse perfectiones simplices creaturarum, quia causa adaequata totam realitatem effectus praecontinere debet. Si autem est in Deo tota realitas perfectionis simplicis, eo ipso in Deo formaliter est ipsa perfectio simplex, quae nihil dicit praeter realitatem. Hoc modo cognoscimus Deum esse substantiam, viventem, iustum, sapientem. Haec cognoscendi via appellatur *affirmationis* vel *causalitatis.*

Deinde cognoscimus in rebus esse multiplicem imperfectionem sive realitatis carentiam, quam ad Deum, qui est fons omnis realitatis, transferre non debemus. Sic incipimus imperfectiones creaturae a Deo removere et cognoscimus Deum esse simplicissimum sive non compositum, immutabilem, infinitum. Haec est via *negationis, remotionis, ablationis.*

Denique advertimus, quidquid Deus creavit, longe minus esse quam id, quod creare potest. Propterea perfectiones in Deo abundantiori modo sunt quam in creaturis. Quin perfectiones Dei infinito quodam gradu constituuntur, quia in indefinitum Deus alia aliis perfectiora creare potest. Accedit, quod perfectiones creaturae in Deo esse debent sine ulla contingentia et cum absoluta ne-

cessitate, tamquam in primo principio omnis perfectionis; et quia perfectiones necessario insunt, etiam omnis potentialitas exclusa est. Hoc modo invenimus Deum esse omniscium, omnipotentem, ipsam bonitatem. Haec via appellatur *excellentiae, excessus, eminentiae*. Hac via incedentes S. Patres Deum appellare solent superessentiam, supersapientiam etc.

510. Scholion. Haec triplex via non consistit una seorsim ab aliis, sed in una reliquae sunt implicitae. Ex his viis una constituitur Dei cognitio, quae sub triplici respectu considerari potest. V. gr. si Deum, ut creatorem hominis rationalis, sapientem dicimus, simul videmus sapientiam Dei humana esse altiorem et imperfectionibus sapientiae nostrae adnexis carere; si compositio de Deo negatur dicendo eum esse simplicissimum, simul multiplex perfectio assignificatur eaque intelligitur ad summam unitatem redacta supra omnem, quae in creaturis est, unitatem; si Deum dicimus eminenter sapientem, simul sapientiae ratio affirmatur et imperfectio, quae hanc formam ingredi potest, negatur. Constat igitur tres illas vias invicem implicare [1].

Specialem quendam modum utendi hac triplici via postea declarabimus (n. 519).

ARTICULUS IV.

DE ANALOGIA INTER DEUM ET CREATURAS.

511. Secundum quod idem terminus (i. e. conceptus vel vox) pluribus tribuitur, termini distinguuntur *univoci, analogi, aequivoci*. Terminus univocus est, qui pluribus ita tribuitur, ut ratio termino expressa sit plane eadem, velut homo dicitur de Petro et Paulo. Terminus analogus est, qui pluribus ita tribuitur, ut ratio termino expressa sit partim eadem partim diversa, velut sanum dicitur de animali et de cibo, ridere dicitur de homine et de prato. Terminus aequivocus est, qui pluribus ita tribuitur, ut ratio termino expressa sit plane diversa, velut gallus dicitur de ave et de gente. Aequivocatio non invenitur in conceptibus, sed tantum in vocibus. Rationes enim plane diversae ad unum conceptum referri non possunt, quum conceptus rebus proportionari debeant.

512. S. Thomas [2] triplicem distinguit analogiam. Alia est secundum intentionem mentis tantum et non secundum esse. Quae vocatur *extrinseca* sive *tropus;* potest etiam appellari *rhetorica*, quia apud oratores potissimum frequentatur. Haec habetur, quando id, quod de pluribus praedicatur, in uno tantum principali proprie inest, sed ad reliqua transfertur propter communionem quandam

---

[1] Cf. Franzelin. De Deo uno thes. 12.

[2] In sent. l. 1. dist. 19. q. 5. a. 2. ad 1.

vel habitudinem eorum ad principale. In re igitur habetur mera fere aequivocatio: in mente tamen est communitas quaedam formae, quin tamen habeatur unus conceptus obiectivus communis omnibus analogatis, sed analogatum secundarium definitur et intelligitur per principale. Ex. gr. sanitas formaliter et proprie non est nisi in animali; tamen etiam cibus vocatur sanus, quia sanitatem causat: color vocatur sanus, quia est effectus sanitatis. — Haec analogia ad philosophos parum spectat, quia nimium aequivocationis habet. Terminus isto modo analogus non potest medium esse in demonstratione.

Alia analogia est secundum esse tantum et non secundum intentionem: quae vocatur *physica*. Locum habet, quando id, quod ad plura refertur. omnibus proprie per modum generis aequo iure convenit, sed in singulis per differentias specificas additas diversificatur. Ita vivens secundum analogiam physicam de animalibus et plantis dicitur. Habetur hic analogia secundum esse, quia vita, ut ex parte rei vel identificatur cum sensitivo vel ab eo separatur, alia est et alia, manente tamen convenientia generica. In mente autem non est analogia, quia mens rationem viventis genericam a differentiis praecisam concipit et hinc diversitatem tollit. — Etiam haec analogia a philosophis minus consideratur, sed potius univocationi accenseri solet.

Tertia analogia simul est secundum esse et secundum intentionem; appellatur *metaphysica*. Habetur, quando id, quod de pluribus dicitur, omnibus proprie convenit. sed ita, ut haec forma in uno principali primo et per se insit. in reliquis secundario et dependenter a principali. In hoc casu est analogia secundum esse, quia salva convenientia formali differentia est secundum prius et posterius. Est etiam analogia secundum mentem, quia formam communem mens non eodem modo nec aequo iure de singulis praedicat. Potest tamen mens a differentia praedicationis utcumque demum abstrahere, et tunc orietur univocatio *quasi generica*, quam quidam appellant *logicam*. — Analogia metaphysica invenitur in ratione entis, prout praedicatur de substantia et accidente, quia ens prius dicitur de substantia quam de accidente.

Dicta breviter comprehendimus: Analogia est extrinseca (tropica, rhetorica), quando terminus pluribus analogice convenit, sed uni tantum proprie; est intrinseca, quando terminus pluribus analogice convenit, sed omnibus proprie. Analogia intrinseca est physica, si diversitas analogatorum ex differentiis specificantibus

oritur et terminus communis aequo iure de omnibus praedicatur; est metaphysica, si diversitas analogatorum est ex ordine dependentiae et terminus communis potiori iure de uno praedicatur [1].

513. His praemissis facile quaestio solvitur, quomodo rerum perfectiones de Deo praedicentur. Ex ordine statuimus:

Assertio 1. **Perfectiones rerum de Deo iure praedicantur.** Diximus enim Deum esse absolute perfectum et habere perfectiones omnium rerum. — Ceteroquin assertio intelligenda est de iure, quod est per se et ex natura rei. Consuetudo enim loquendi impedire solet, quominus perfectiones mixtas rerum de Deo praedicemus, ut statim explicabimus.

Assertio 2. **Perfectiones rerum de Deo non praedicantur aequivoce.** Nam a) aequivocatio est communio in solis vocibus. Nos autem ipsas perfectiones rerum a nobis conceptas, non mera nomina Deo tribuimus. b) Quando unum de pluribus aequivoce praedicatur, ut quando avis et homo gallus dicitur, ex uno eorum non ducimur in cognitionem alterius. Ex rebus autem creatis, ut tota de Deo disputatio nostra hucusque habita manifestavit, in divinorum cognitionem venimus. c) Frustra nomen de aliquo praedicatur, si ita nihil de eo intelligitur. Atqui si nomina de Deo et creaturis aequivoce praedicantur, per nomina nihil de Deo intelligimus, quum significationem horum nominum noverimus tantum, secundum quod de creaturis dicuntur. Ergo si nomina Deo et creaturis aequivoce convenirent, de Deo frustra et nullo iure praedicarentur, id quod iam refutavimus.

Assertio 3. **Perfectiones mixtae rerum de Deo non praedicantur nisi tropice** i. e. secundum analogiam extrinsecam. Nam non praedicantur proprie, quia de ratione earum formali est aliqua imperfectio, quae in Deo nulla est. Ergo, quum de Deo neque proprie neque aequivoce praedicentur, tropus habetur. Itaque per se nihil obstat, quominus hae perfectiones tropice de Deo dicantur. Sic Deus dicitur leo, quia est potens; dicitur irridere inimicis suis, quia non timet. Nihilominus consuetudo loquendi et decentia in his praedicationibus observandae sunt, ne in falsum sensum intelligaris, quum auditores te secundum proprietatem verborum, non secundum tropum loqui censeant, neve reverentiam

[1] In analogiae generibus recensendis auctores multum, praesertim modo loquendi, discrepant. Qua de re cf. Pesch, Instit. log. n. 226 sq. 1203 sq. Nos ea tantum attulimus, quae ad rem nostram necessaria sunt, et eum modum loquendi secuti sumus, qui et per se congruus et apud doctores satis receptus esse videtur.

Deo debitam laedas. Communiter tropi adhiberi non debent nisi ii, qui usu loquendi recepti sunt; quare pleraeque perfectiones mixtae de Deo omnino praedicari non debent, quia tropus ab auditore non intelligitur[1].

Assertio 4. **Perfectiones simplices rerum de Deo praedicantur proprie,** quia eas continet formaliter. — Hinc hae praedicationes semper sine scrupulo fieri possunt, quia praedicatio propria per se est semper in usu et quaevis praedicatio ab omnibus tamquam propria intelligitur, si absunt adiuncta, quae de tropo monent.

Assertio 5. **Nulla perfectio de Deo et creaturis praedicatur univoce.** Omnis enim perfectio creaturae aut simplex est aut mixta. Atqui perfectio mixta de Deo et creaturis non praedicatur univoce, quia de Deo non praedicatur proprie; perfectio simplex non praedicatur univoce, qnia quaevis perfectio in Deo est primo et per se, in creaturis secundario et dependenter a Deo, quum Deus sit principium universi entis.

Assertio 6. **Perfectiones simplices de Deo et creaturis praedicantur secundum analogiam metaphysicam.** Patet ex definitione analogiae metaphysicae, quam supra dedimus, secundum modo dicta.

514. Scholion. I. Ex dependentia perfectionis creatae a Deo, qua propter diversum praedicandi modum analogia inter Deum et creaturam constituitur, aliae differentiae inter utramque perfectionem resultant, quae analogiam quodammodo complent. Nempe creatura non est sua perfectio, sed habet eam; velut homo non est sapientia, sed est sapiens sive habens sapientiam; similiter homo non est humanitas, sed habet humanitatem. Nimirum homo praeter humanitatem vel sapientiam multas alias habet perfectiones realiter vel perfecte virtualiter ab istis distinctas, velut risibilitatem et albedinem. Propterea homo, ut est suppositum, multas et differentes includens perfectiones sive essentiales sive proprias sive accidentales, cum una particulari forma identificari non debet, i. e. homo non est tantum haec vel illa forma, sed habet eam cum multis aliis, quemadmodum generatim totum non est pars, sed habet partem. Contra in Deo, ut demonstrabimus, variae perfectiones non distinguuntur nisi imperfecte virtualiter, ita ut sapientia, iustitia, misericordia et reliquae sint eadem deitas. Propterea non tantum dicere licet Deum esse sapientem, sed etiam Deum esse sapientiam, esse deitatem, esse iustitiam e. i. p. Et hinc magna diversitas cernitur inter perfectiones divinas et creatas. Videlicet a) creatura ita habet aliquam perfectionem, ut haec sit in

---

[1] Tropos in sermone de Deo magis usitatos bene collegit Heinrich, Dogm. Theol. III (Mainz 1879), 378 sqq.

supposito, tamquam pars in toto[1]. In Deo autem perfectio est ita, ut non sit pars, sed totus Deus. b) Immo saepissime creatura ita habet aliquam perfectionem, ut haec non sit tantum in supposito tamquam pars, sed etiam in substantia tamquam accidens ei inhaerens, velut sapientia est qualitas hominis, non substantia. In Deo autem omnis perfectio est substantia. c) Creatura ita habet aliquam perfectionem, velut sapientiam, ut sapientia eius differat ob omnibus aliis perfectionibus, velut a potentia, a iustitia etc. In Deo autem ita est sapientia, ut sit idem cum potentia, cum iustitia et cum omnibus, quae cogitari possunt, perfectionibus simplicibus. d) Immo perfectio divina non est tantum idem cum omni alia perfectione simplici, sed identificatur etiam cum omni gradu, qui secundum propriam rationem eius possibilis est, i. e. quaevis perfectio divina ex natura sua est gradu infinita. Contra perfectio creaturae semper est finita.

Breviter: Perfectio simplex praedicatur de Deo potiori iure et prius, de creatura inferiori iure et posterius, et hoc constituit analogiam; eadem perfectio de Deo praedicatur tamquam totum de toto, de creatura tamquam pars de toto, et hoc quadantenus analogiam complet.

515. II. Analogia, quae inter Deum et creaturas habetur, bene comparatur cum tropis metaphorae et metonymiae. Nempe per aliquam metaphorae umbram sapientiae nomen a Deo ad hominem transfertur, quia homo sapiens est per similitudinem ad divinam sapientiam; siquidem metaphora fundatur super similitudine. — Eadem nominis translatio metonymiam refert, quia homo sapiens est secundum habitudinem dependentiae a divina sapientia, quum sapientia humana a Deo creetur; siquidem metonymia fundatur super aliqua habitudine, velut sanitas per metonymiam dicitur de colore, qui est effectus sanitatis. — Metaphora est fere id, quod quidam scholastici analogiam proportionalitatis appellant: metonymia id, quod analogiam attributionis vocant[2]. Inde dicunt inter Deum et creaturas analogiam esse (intrinsecam) proportionalitatis et attributionis. Utraque autem analogia in re nostra magnam vim habet. Nam similitudo Dei et creaturae, quam analogia proportionalitatis respicit, facit, ut Deo et creaturae eadem perfectio proprie conveniat, i. e. ut habeatur analogia metaphysica, non tropus. Ordo dependentiae creaturae a Deo, quem respicit analogia attributionis, facit, ut habeatur analogia, non univocatio[3].

516. III. Analogia, quae est inter Deum et creaturas, nequaquam impedit, quominus nomina, prout Deo et creaturis communia sunt, terminus

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 3. q. 2. a. 2. et alibi passim.

[2] S. Thomas, De ver. q. 2. a. 11.

[3] De analogia attributionis, quae est inter Deum et creaturas, S. Thomas expresse tractat in Summa theol. p. 1. q. 13. a. 5. Ibidem etiam analogiam proportionalitatis subindicat, quia ab initio articuli de similitudine creaturae ad Deum loquitur.

medius in syllogismo fiant. Nam idem nomen, non obstante analogia, Deo et creaturis proprie convenit et, etiam quatenus Deo et creaturis commune est, conceptum obiectivum exhibet vere unum. Hinc etiam perfectiones creaturae non definiuntur per perfectiones Dei aut viceversa, sed perfectiones utrique communes communem habent definitionem.

517. IV. Diximus perfectiones rerum Deo primo convenire. Neque tamen hinc sequitur etiam *nomina* Deo et creaturis communia prius dici de Deo. Sed distinctione utendum est cum S. Thoma[1]. Nomina tropica, velut leo, primario dicuntur de creaturis, secundario de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quam similitudinem ad talem creaturam. „Sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet, quod, secundum quod [talia ut leo] dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud, quod de creaturis dicitur." Nomina autem, quae proprie de Deo dicuntur, quantum ad rem significatam prius conveniunt Deo, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant; quantum vero ad nominis impositionem prius dicuntur de creaturis, quia in creaturis has perfectiones primo cognoscimus et significamus, deinde ex creaturis ad Deum ascendimus.

518. V. Ex dictis vides, quo iure interdum dicant sapientiam ceterasque perfectiones verius de Deo negari quam affirmari. — Nimirum in nominibus, quae Deo tribuimus, distinguere debemus rem significatam et modum significandi. Res significata, si agitur de perfectione simplici, vere et proprie convenit Deo; modus autem significandi Deo non congruit. Nimirum nos perfectionem significamus per modum formae particularis, quae supposito, ut pars toti, additur; in Deo autem non est perfectionum divisio et compositio[2].

519. VI. Dicere igitur possumus, quod perfectio simplex a) Deo *vere* convenit, quia res significata proprie et formaliter est in Deo; b) Deo *non* convenit, quia modus significandi, qui compositionem refert, non est in Deo; c) Deo *eminenter* convenit, quia est in Deo sine ulla contingentia, limitatione et potentialitate; immo ita est eminenter in Deo, ut Deo et creaturis non sit univoce communis, sed tantum *analogice*, quia Deo primo et potiori iure tribuitur, creaturae secundario. Et sic unaquaeque perfectio simplex tripliciter dicitur de Deo: affirmative, negative et eminenter, secundum triplicem illam viam cognoscendi Deum, de qua supra egimus. Ad rem S. Thomas: „Tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus: Deus est sapiens. Quod quidem de eo oportet dicere propter hoc, quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis. Quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur: Deus non est sapiens. Rursum, quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficit

[1] Summa theol. p. 1. q. 13. a. 6. [2] Ibid. a. 3. ad 2.

a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens." [1] Nihilominus sciendum est propositionem: „Deus non est sapiens" tamquam errorem perniciosum esse reiciendam, nisi expresse additur, quo sensu sit intelligenda. Secus enim unusquisque eam eo sensu sumet, ut in Deo formalem sapientiae rationem esse negetur. Immo melius est eiusmodi dictis speciosis quidem, sed summopere fallacibus omnino abstinere.

520. VII. Diximus aliquo sensu, i. e. quantum ad modum significandi, perfectionem simplicem soli creaturae convenire. Alio autem sensu soli Deo hae perfectiones proprie conveniunt. Ad rem S. Thomas: „Quum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter. Aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut quum dicitur proprium homini esse risibile, quia nulli extraneo a natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut quum dicitur hoc proprie esse aurum, quia non habet admixtionem alterius metalli; et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae." [2] — Quod hic S. Doctor de „esse" dicit, de omni perfectione simplici valet, quia unaquaeque ita est in Deo, ut non habeat admixtionem oppositi, sed sit Deus totus. Et hoc modo solus Deus est proprie sapiens, proprie iustus etc. Verum etiam hic bene notandum est propositionem: „Homo non est proprie vivens", omnino proscribendam esse, nisi addatur, quo sensu haec dicatur. Quin consultum est talibus effatis penitus abstinere.

CAPUT X.

DE INFINITATE DEI.

PROLOGUS.

521. Hoc capite agendum est de infinitate, num Deo conveniat et num aliis quoque praeter Deum tribui possit. Addemus pauca de regula quadam iudicandi de divinis, quae ex iis, quae de infinitate Dei dixerimus, colligetur. Sunt igitur huius capitis tres articuli:

Articulus I. Deum esse infinitum.
„ II. Deum solum esse infinitum.
„ III. Regula quaedam iudicandi de divinis.

---

[1] De pot. q. 7. a. 5. ad 2.
[2] In sent. l. 1. dist. 8. q. 1. a. 1. ad 1.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE INFINITUM.

Thesis XXI. Deus est ens actu et absolute infinitum.

522. Stat. Quaest. Ut ratio infiniti constituatur, prius de finito considerandum est. Finitur res finibus. Finis primo terminum extensionis significat, ut punctum est finis lineae. Hinc transfertur nomen ad omne genus entis. Sicut punctum lineam terminat et ulteriorem extensionem intercipit, ita in omni genere finis indicat negationem ulterioris perfectionis, quae adesse posset. Finitum igitur est illud, quo maius esse potest. Consequenter infinitum est illud, quo maius nihil cogitari potest [1].

Ex definitione infiniti sequitur inexhauribilitas tamquam eius proprietas. Hinc infinitum saepe definitur illud, cuius semper aliquid extra est [2], i. e. ab aliqua realitate finita ad realitates finitas semper maiores (et notabiliter maiores) sine fine transire potes, quin umquam ad realitatis infinitae perfectionem perveniatur. V. gr. sapientia infinita est, quae omnes sapientias finitas, quae indefinita serie maiores et maiores cogitari possunt, sine ulla comparatione superat.

Aliqui infinitum definiverunt illud, extra quod nihil est. Hanc definitionem Aristoteles [3] vituperat, quia infinitum cum toto confundit. Nihilominus definitio recte intelligi potest, quia infinitum omnia finita comprehendit aequivalenter et plus quam aequivalenter, non autem secundum individualem eorum exsistentiam. Cf. n. 29.

523. Infinitum aliud est *actu*, aliud *potentia*. Illud est, quod actu habet realitatem sine limite; hoc dicitur, quod secundum actum, quem habet, semper finitum est, sed sine limite augeri potest. Sic numeri infiniti sunt, quia sine fine numerus maior et maior cogitari et fieri potest.

524. Infinitum actu aliud est *absolutum*, aliud *secundum quid*. Infinitas absoluta est in ipsa ratione entis. Convenit igitur illi, quo maius vel melius in universo ambitu entis cogitari non potest. Ens absolute infinitum continet omnia, quae rationem entis et perfectionis habent, et hinc excludit omnem rationem negationis vel imperfectionis; omnes, quas habet, perfectiones summo possidet gradu sine omni limite ideoque omnem gradum perfectionis possibilem

---

[1] Hanc definitionem tangit Aristoteles, quando dicit ab infinito maxima quaeque auferri posse. De coelo l. 1. c. 6. 273 b 2.

[2] Ita iam Aristoteles, Phys. l. 3. c. 6. 207 a 1.

[3] L. c. 207 a 9.

aequivalenter et abundanter comprehendit. — Infinitas secundum quid est in aliquo particulari ordine, velut numeri, extensionis, sapientiae. Infinitas absoluta omnes infinitates, quae sunt secundum quid, formaliter vel eminenter continet.

525. In ente absolute infinito triplex infinitas particularis distingui solet: infinitas *radicalis* est exigentia, qua essentia metaphysica huius entis postulat, ut omnes perfectiones simplices, et quidem summo gradu, in ipso insint; infinitas *extensiva* est in eo, quod ens omnes perfectiones simplices, quae esse et cogitari possunt, possideat; infinitas *intensiva* singularum perfectionum, quae in ente absolute infinito sunt, propria habetur et est in eo, ut quaevis perfectio sit in summo gradu sine limite. — De infinitate radicali non est, cur quaeramus, quia, si Deo infinitatem extensivam et intensivam necessario convenire probatum est, eo ipso constat infinitatem radicalem non deesse. De infinitate extensiva praecedenti capite egimus. Restat igitur, ut hoc capite singularum perfectionum divinarum infinitatem intensivam efficiamus. Tamen quia argumenta, quae infinitatem intensivam probant, simul extensivam efficiunt, utramque infinitatem per modum unius demonstrabimus.

526. **Probatur.** Arg. 1. (Ex aseitate directe.) Forma vel actus limitatus esse non potest nisi aut ex propria et interna sua natura, ut albedo ex se ad talem ordinem entis est restricta; aut ex capacitate subiecti recipientis, ut cognitio, quam de Deo habemus, limitatur propter imperfectionem intellectus nostri; aut ex causa efficienti, ut magnitudo vel pulchritudo domus est finita ex voluntate et potentia artificis. Atqui in essentia divina nulla ex his rationibus valet. Ergo Deus est actu et absolute infinitus.

Prob. Min. 1. p. Essentia Dei non est limitata ex propria sua natura. Nam exsistentia ex se ad nullum genus vel speciem vel gradum particularem determinatur, sed ad quamlibet perfectionem se extendit; si igitur res exsistens ad aliquam particularem perfectionem restricta invenitur, hoc rei non convenit eo ipso, *quod exsistit,* sed alius titulus limitationis adesse debet. Ergo etiam Deus non eo ipso, quod exsistit, limitatur, i. e. Deus non limitatur vi essentiae suae (essentia scil. Dei est exsistentia), sed Deus, si limitatus est, ex alio capite limitem habet.

Prob. Min. 2. p. Essentia Dei non limitatur ex parte subiecti recipientis, quia essentia Dei est ens a se sive exsistentia irrecepta.

Prob. Min. 3. p. Essentia Dei non limitatur ex parte causae efficientis, quia Deus est ens a se, quod necessitate intrinseca sine causa efficiente exsistit.

Breviter: Nulla exsistentia ex se ad unum particularem modum prae alio limitata est, quia exsistentia, quantum est ex se, ad omnem perfectionem aequaliter se extendit. Ergo exsistentia, si limitatur, aut finitur ex parte essentiae, in qua recipitur, et quae est saltem perfecte virtualiter ab ea distincta, aut ex parte causae efficientis. Atqui exsistentia Dei ex neutro capite limitatur, quia est exsistentia irrecepta et a se. Ergo exsistentia Dei est prorsus infinita, i. e. Deus est actu et absolute infinitus. — Hoc est, quod dicit S. Thomas: „Ipsum esse absolute consideratum infinitum est [i. e. nulla exsistentia ex se limitata est]; nam ab infinitis et modis infinitis participari possibile est. Si igitur alicuius esse [exsistere] sit finitum, oportet, quod limitetur esse illud per aliquid aliud; quod sit aliqualiter causa illius esse vel receptivum eius. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse necesse est esse per se ipsum; nec esse eius est receptivum, quum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum et ipse infinitus.“ [1]

Aliter: Quidquid perfectionis in Deo est vel non est, eo ipso, quod exsistit, adest vel deest. Iam vero exsistentia ad omnem perfectionem ex aequo se habet; ergo si exsistentia aliquam perfectionem vel perfectionis gradum excluderet, omnem excluderet. Atqui absurdum est Deum omni perfectione carere. Ergo omnem perfectionem possidet. — *Vel sic:* Exsistentia ad omnem perfectionem ex aequo se habet. Atqui exsistentia Dei certe exigit aliquam perfectionem. Ergo exigit omnem perfectionem et omnem perfectionis gradum.

Addi potest: Deo perfectissimum quidque tribuendum est. Nempe quemadmodum Deus exsistentiam habet absolute perfectissimam i. e. aseitatem, ita etiam proportionate in reliquis perfectionibus Deo modus absolute optimus attribuendus esse videtur. Hinc autem sequitur omnes perfectiones Dei esse gradu infinitas. Insuper sequitur Deum continere omnes perfectiones cuiusvis generis, quia etiam in ratione entis modum habere debet absolute optimum.

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 43. n. 5. Cf. De pot. q. 1. a. 2; Summa theol. p 1. q. 7. a. 1.

527. Arg. 2. (Ex aseitate indirecte.) Si ens limitatae perfectionis a se exsisteret, omnia, quae sunt aequalis et altioris perfectionis, a se exsisterent; nam superiora perfectiones inferiorum in se concludunt. Exsisterent igitur entia a se infinite multa. Atqui hoc esse non potest. Etenim a) tanta multitudo entium a se exsistentium certe multis signis manifestis se proderet. Iam vero nihil tale observatur, ita ut nemo philosophus infinitam multitudinem deorum a se exsistentium suspicatus sit. b) Multitudo eiusmodi actu infinita repugnat. — Ergo nullum ens limitatae perfectionis a se exsistit. Ergo omne ens, quod est a se, est infinitum.

528. Arg. 3. (Ex ratione primi principii.) Deus insignitur omnibus perfectionibus *rerum exsistentium*. Est enim causa earum efficiens adaequata sive se solo sufficiens, ut constat argumento henologico. Iam quum actio consequatur actum agentis, necesse est effectum similem esse causae et ideo in ea reperiri vel secundum proprietatem formalem, ut quum animal generat animal, vel secundum virtutem tantum; quod autem secundum virtutem tantum inest in causa, abundantius inest, si agitur de causa adaequata. Ergo quidquid perfectionis in rebus est, in uno Deo comprehenditur. Ergo Deus in gradu quodam perfectionis valde magno constituitur. — Ulterius Deus insignitur non iis solis perfectionibus, quas res exsistentes actu habent, sed etiam iis, quae sunt in capacitate earum. Siquidem tota haec capacitas a Deo est, qui eam conferre non potest, nisi quatenus ipse actu continet ea, ad quae aliis tribuit capacitatem; nulla enim in rebus est vera capacitas, nisi in motore primo habeatur actus respondens, qui capacitatem rerum ad actum reducere potest. Ergo Deus, saltem sub multiplici respectu, actu infinitus est, quia multiplex capacitas in rebus invenitur, quae est potentia infinita. Atqui si Deus in aliqua perfectione actu infinitus est, in omni perfectione et maxime in ratione entis sive absolute infinitus est. Nam omnis perfectio Dei est proprietas eius, quia omnis perfectio, quae in Deo est vel esse potest, necessario, i. e. per modum notae essentialis vel proprietatis ei convenit. Atqui proprietates et notae essentiales inter se proportionantur, ut, quando una est infinita, omnes sint infinitae. Ergo si aliqua perfectio in Deo est infinita, Deus in ratione entis sive absolute infinitus est. — Porro Deus insignitur perfectionibus *rerum intrinsecus possibilium*. Nempe a Deo, tamquam a fundamento unico, possibilia realitatem suam habent,

ut pariter constat argumento henologico; ergo in Deo tota perfectio possibilium actu inest, quia nulla res per se solam ultra suam actualitatem principiat et aliis realitatem communicat. Ergo Deus actu et absolute infinitus est, quia continet omnem possibilem perfectionem et perfectionis gradum estque omni ente finito maior. — Neve putes possibilia in Deo esse mera capacitate vel etiam obiective tantum secundum terminationem intellectus. Hoc enim non satis est, quia, ut dixi, in tantum aliquid principiat, in quantum est actu. Insuper in ente necessario nulla est capacitas; intellectus autem obiecta sua supponit neque obiective tangit, nisi ea, quae iam fundata sunt in ente, quod est actu.

Breviter: Omnes perfectiones vel exsistentes vel possibiles multiplicem inter se convenientiam habent, v. gr. conveniunt in ratione entis. Ergo unicum est principium omnis exsistentiae et possibilitatis, quod omnem possibilem perfectionem et perfectionis gradum actu continet. Tale autem principium est ens a se et Deus actu et absolute infinitus.

Speciatim infinitas Dei inde colligitur, quia in ipso fundatur possibilitas temporis indefinite longi, spatii indefinite ampli, qualitatum indefinite intensibilium, specierum indefinite per individua multiplicabilium. Haec omnia in Deo, qui est omnis possibilitatis actuale principium, aliquam actualem infinitatem postulant. Deus autem, si in aliqua perfectione infinitus est, absolute infinitus est.

Insuper Deus, quia est principium supremum et unicum omnium entium, debet esse suprema causa efficiens, exemplaris et finalis omnium, quae fiunt. Iam vero omnia possibilia fieri possunt, quia possibilitas interna externam tamquam naturale complementum postulat. Ergo virtus illius triplicis causalitatis in Deo infinita est. Si autem virtus in Deo infinita est, etiam essentia Dei infinita est sive Deus est absolute infinitus. Sed hoc iam de singulis causalitatibus distinctius explicetur.

a) Deus habet virtutem sufficientissimam, ut se solo sit causa efficiens cuiusvis possibilis. Ergo omnium possibilium perfectiones actu praecontinet et est infinitus.

b) Deus est exemplar supremum omnium possibilium. Atqui exemplar supremum supra propriam perfectionem nihil repraesentare potest; neque enim a se virtutem repraesentandi supra se habet, ut patet, neque ab alio superiori virtus eius suppletur, quum ipso

nihil superius sit. Ergo iterum Deus perfectionem omnium possibilium continet et infinitus est.

c) Deus debet esse finis ultimus omnium, quae fiunt. Atqui finis, quem natura operibus suis praefigit, non debet esse minoris perfectionis quam ipsa opera; secus natura deficeret, quum per se finem non oporteat esse mediis deteriorem. Ergo Deus est melior omnibus, quae fieri possunt, sive Deus est infinitus. — Aliter etiam dici potest: Deus est rerum finis ultimus et universalissimus; atqui de ratione finis est bonum, finis enim causat, in quantum est bonus; ergo de ratione supremi et potissimi finis est summum sive infinitum bonum, i. e. Deus est absolute infinitus.

Addi potest: Deus est primum principium, quia nihil est prius quam ens a se. Atqui principii proprium est, ut sit actu et perfectum, quia unumquodque principiat, in quantum est actu. Ergo Deus, qui est primum et ideo maxime principium, maxime est actu et perfectus, i. e. Deus est infinitus.

529. Arg. 4. (Ex consideratione intellectus et voluntatis nostrae.) a) Naturaliter quaerimus plenam veritatis cognitionem et plenam amoris fruitionem, cui desiderio non satisfit nisi cognito et amato obiecto infinito actualiter exsistenti. Atqui hoc desiderium inane esse non potest. Ergo exsistit ens infinitum. Ergo Deus, quem ex argumento henologico tamquam principium omnis entis et unicum ens a se novimus, est infinitus, quia secus nullum ens infinitum exsistere posset. Cf. c. 6. a. 1.

b) Intellectus noster et voluntas nostra est essentialiter capax intelligendi omne verum et amandi omne bonum. Ergo Deus, a quo est capacitas infinita facultatum nostrarum, est actu infinitus intellectione et amore, quia omne id, quod est capacitate et potentia in nobis infinitum, actum infinitum in Deo conditore supponit. Ergo Deus est absolute infinitus, quia una perfectio infinita Dei absolutam infinitatem involvit. Cf. n. 378.

Ulterius: „Intellectus noster“, inquit S. Thomas, „intelligendo aliquid in infinitum extenditur. Cuius signum est, quod quantitate qualibet finita data intellectus noster maiorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.“ [1]

[1] Contra gent. l. 1. c. 43. n. 7.

Addi potest: „Effectus“, inquit idem S. Thomas, „non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitari, relinquitur Deum finitum non esse.“ [1]

c) Voluntas nostra morali necessitate obligatur ad rectum ordinem servandum. Atqui haec obligatio esse nequit, nisi legislator exsistit absolutae auctoritatis. Atqui solum ens infinitum est absolutae auctoritatis. Ergo exsistit ens infinitum. Ergo Deus est infinitus. Cf. c. 6. a. 2.

530. Arg. 5. (Ex consideratione intellectus et voluntatis in Deo.) a) Deus intellectu et voluntate praeditus est, quia condidit hominem his facultatibus ornatum; in conditore scil. debet esse omnis perfectio simplex, quae in eius opere invenitur, quia causa adaequata non potest esse minus perfecta quam effectus. Deus igitur est capax intelligendi omne verum et amandi omne bonum; omnis enim intellectus et voluntas hanc capacitatem natura sua habet. Atqui in Deo omnis perfectio, cuius est capax, necessario inest (n. 499). Est igitur necessario secundum actum intellectionis et amoris infinitus. Atqui huic infinitae intellectioni et dilectioni infinitas absoluta respondere debet.

b) In essentia divina omne verum tamquam in principio manifestativo continetur. Secus Deus aut cognoscere non posset verum aut a vero, quod est extra ipsum, ad intelligendum determinaretur. Atqui primum dici nequit, quia Deus esset deterioris condicionis quam homo, quem condidit. Alterum pariter dici non potest, quia Deus ab extra quidquam accipere nequit, quum ea, quae sunt extra ipsum, nihil habeant, nisi quod prius ab ipso acceperunt. — Ergo essentia Dei est infinite manifestativa. Ergo Deus est absolute infinitus, quia infinitati virtutis manifestativae omnium perfectionum infinitas in Deo respondere debet.

Similiter in essentia divina omne bonum tamquam in fonte continetur. Secus aut Deo bonum non placeret aut a bono, quod est extra ipsum, eius voluntas moveretur; quorum utrumque reiciendum est. Ergo Deus est fecunditate quadam infinitus et consequenter absolute infinitus.

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 43. n. 8.

c) Deus amat bonum infinitum; nulla enim voluntas quiescere potest in bono finito. Atqui hoc bonum infinitum continetur in Deo, quia Deus ab extra non movetur. Ergo Deus est infinite bonus i. e. absolute infinitus.

531. Arg. 6. (Ex consideratione potentiae divinae.) a) Deus potest creare; creavit enim hunc mundum, qui, ut argumento henologico constat, a se nullam rationem entis habet ideoque a Deo ex nihilo i. e. creatione productus est. Atqui virtus creativa est infinita. Ergo Deus infinitam virtutem habet. Ergo Deus est absolute infinitus.

Prob. Min. Quo minor est in subiecto proportio potentiae passivae ad actum, eo maior requiritur virtus in causa efficiente, ut in illo subiecto minus disposito actus producatur; et sic experientia teste potentia passiva subiecti in indefinitum attenuari potest, ut ei respondeat virtus causae efficientis in indefinitum maior et maior. Ergo si potentia passiva subiecti ultra omnem proportionem ad actum descendit et subiectum eiusque potentia passiva prorsus esse desinunt et mera possibilitas sive potentia obiectiva relinquitur, virtus causae efficientis, ut effectum etiam tunc producat, ultra omnem gradum perfecta et omnino infinita erit. Atqui virtus creativa sic respondet potentiae obiectivae. Ergo virtus creativa est infinita.

Audiatur in hanc rem Card. Toletus: „Talis est essentia, qualis potentia et virtus, et e converso; et tanta una, quanta altera. Potentia Dei est infinita. Ergo essentia. Minor probatur. Quanto ex remotiori potentia agens educit effectum, tanto est fortius: ut ignis est fortior, qui ex ligno facit ignem quam qui ex stuppa; et fortior, qui ex ferro quam ex ligno; et fortior, qui ex adamante, et sic consequenter. Sed nihil ipsum vincit omnem datam potentiam, quia remotius est ab actu, quam quaecumque potentia data. Ergo ex nihilo aliquid facere infinitae virtutis est. Et profecto, quamvis Scoto non placeat hoc argumentum, tamen est efficacissimum. Quis enim ex nihilo rem facere potest, quod omnem vincit intellectum, nisi is, qui virtutis est infinitae?“ [1]

b) Deus creaturas in sempiternum movere potest. Neque enim quid obstat, quominus aliquae creaturae sine fine durent et sine fine mutationes subeant. Omnes hae mutationes a concursu Dei primi motoris pendebunt, ut constat argumento cinesiologico. Habentur igitur motus indefinite multi suis temporibus effecti vel efficiendi. Porro hi motus a Deo fiunt *unico actu aeterno*, unusquisque pro suo tempore; nam in Deo non est successio actuum,

---

[1] In Summam S. Thomae p. 1. q. 7. a. 1. Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 43. n. 9.

quia duratio eius nullo modo successiva est, sed omnem durationis perfectionem, sicut quamlibet perfectionem, a se et necessario habet semper totam simul sine ullo motu, ut colligitur ex iis, quae dicta sunt n. 498 sq. Ergo ille actus divinus est infinitae efficaciae. Ergo in Deo est infinita virtus et consequenter essentia infinita [1].

532. Arg. 7. (Ex consideratione aeternitatis et immensitatis in Deo.) a) Deus necessario exsistit; exsistit igitur sine initio et fine et sine ulla successionis umbra, quum nihil perfectioni eius accrescere, nihil decrescere possit. Ergo Deus durationem in se habet infinitam. Ergo Deus est absolute infinitus [2].

b) Deus necessario exsistit; exsistit igitur ubique, quia necessitas ad locum non restringitur. Ergo Deus secundum habitudinem ad ubi infinitus est. Haec autem infinitas supponit infinitatem essentiae, ex qua ipsa resultat. Ergo Deus est absolute infinitus.

533. Arg. 8. (Ex inductione.) Quo ens est superius, eo magis omnes res et perfectiones rerum in se comprehendit. Constat inductione. Anorganica energiam accidentalem quantumvis magnam in se recipere valent eamque igitur continent potentia passiva et subiectiva. Plantae non mera accidentia, sed indefinitum numerum individuorum eiusdem speciei, quae ex iis tamquam soboles generationum successione nasci possunt, virtute seminali includunt. Brutum non tantum propriam speciem, sed formas sensibiles omnium corporum per sensum in se recipit. Homo intellectu non sola sensibilia, sed imagines omnium plane rerum et perfectionum in se exprimit et fit quodammodo omnia; voluntatis amore fit bonus bonitate quacumque. Spiritus purus intellectu omnia capit, sed perfectius et amplius quam homo, qui omnia considerat, tantum secundum quod proportionem habent cum sensibilibus. — Ergo Deus, qui est primum principium ideoque ens supremum, perfectiones omnium rerum perfectissime continet. Continet autem non mere obiective secundum perfectissimam quandam comprehensionem intellectus, sed etiam actu i. e. formaliter aut eminenter tantum, quia secus ipsa comprehensio intellectualis non posset esse perfectissima; nemo enim perfecte comprehendit res, quae ipsum perfectione superant.

---

[1] Hanc rationem ARISTOTELES tangit Phys. l. 8. c. 10.

[2] Cf. S. THOMAS, Contra gent. l. 1. c. 43. n. 10.

Addi potest: In omnibus creaturis aliquod infinitatis vestigium invenitur. Elementa corporea, ut sunt saltem in minimis particulis continua, indefinite multas partes realiter distinctas, in quas dividi possunt, continent; durationis indefinitae capaces sunt; motu successivo indefinite multa loca occupare possunt; energiae augmentum in indefinitum admittunt; eadem natura indefinite multis individuis communicabilis est. In plantis est infinitas virtutis generativae, in brutis infinitas sensus, in homine et spiritu puro infinitas intellectus, ut modo diximus. Haec creaturae infinitas potentialis et particularis infinitatem actualem et absolutam principii primi per modum signi et vestigii revelare videtur. — Audiatur iterum Toletus: „Quinta ratio [demonstrandi infinitatem Dei] probabilis est. Deus enim gloriosissimus creaturis impressit suarum perfectionum vestigium aliquod. At huius infinitatis reperimus multiplex vestigium: 1° in capacitate intellectus nostri infinita, qua plura et plura intelligit successive; 2° in continui divisione sine termino; 3° in numerorum additione interminabili; 4° in durationis consideratione, in qua nullus est terminus. Omnia haec indicant illam immensam ac benedictam Dei perfectionem.“ [1]

534. Arg. 9. (Ex persuasione omnium gentium.) Homines naturaliter, ut signis quibusdam concludi posse videtur, Deo tribuunt optimum omnemque ab eo removent imperfectionem. Scil. quo perfectius aliquod ens est, eo magis ad divinitatem accedere censent, et hinc homines perfectissimi non raro appellantur divini; si plures fingunt deos, eum, qui est perfectior, in ratione divinitatis excellere putant; quo cultiores sunt populi et scientia magis imbuti, eo propinquius et expressius notionem ipsam infinitatis attingunt et Deo tribuunt. Atqui naturae rationalis vox non decipit. Ergo Deo optimum convenit et est infinitus.

535. Corollarium. Ergo Deus sub omni respectu est omni alio ente perfectior. Quod sic declaratur. Quando una res est perfectior aliis neque tamen continet totam perfectionem illarum, quamvis sit absolute perfectior, tamen secundum aliquam rationem est minus perfecta. Velut homo est leone absolute perfectior, tamen in virtute corporis est leone inferior. Deus non ita; ipse a nulla re neque absolute neque secundum aliquam rationem superari potest, quia omnem perfectionem possibilem infinito gradu possidet.

OBIECTIONES.

536. Obi. 1. (Contra arg. 5 a.) Deus de decretis suis et de actibus liberis creaturae non habet scientiam necessariam; sed est ex natura sua indifferens ad hoc vel illud intelligendum, prout se libertas determinaverit. Ergo etiam quoad scientiam omnium reliquorum Deus potest esse ex sola natura sua indeterminatus.

---

[1] In Summam S. Thomae p. 1. q. 7. a. 1.

Resp. Deus vi aseitatis suae omnem perfectionem habet, cuius est capax. Si igitur, ut argumentum nostrum probat, in Deo est capacitas intellectionis infinitae, vi aseitatis in Deo est actualis intellectio infinita. Nihilominus Deus ad quosdam intellectionis terminos ex sola natura sua indifferens esse potest, quia ab his terminis intellectionis perfectio non tangitur. Non potest autem Deus ex natura sua ad omnes terminos indifferens esse, quia secus Deus ex natura sua actum intellectionis non haberet, quum sine ullo termino nulla sit intellectio. Termini autem necessarii intellectionis divinae sunt ipse Deus et essentiae rerum necessariae, ut videbimus. — In obiectione igitur conceditur antecedens et negatur consequentia.

Obi. 2. (Contra arg. 5 a et 5 b.) Falso dicitur Deum omnia amare, quia non omnia creat; item diabolum non amat.

Resp. Deus non omnia efficaciter amat, ut creare velit. Cognoscit tamen essentiarum possibilium bonitatem, quae est divinae bonitatis similitudo, eamque complacentia quadam approbat. — Item Deus ex amore iustitiae diabolum punit neque approbat moralem eius malitiam, quae neque ens est neque bonum; et secundum hoc Deus diabolum odit, quia vult malum eius tamquam poenam peccati. Neque tamen Deus physicam bonitatem diaboli detestatur; sed, quidquid in diabolo bonum est, Deus agnoscit et tamquam opus suum approbat.

Obi. 3. (Contra arg. 5 b.) De facto Deus non continet omnem rationem veri. Nam veritas proditionis Iudae non fundatur in essentia divina.

Resp. Veritas proditionis Iudae in Deo fundatur non tamquam in principio determinante, sed tamquam in principio simultanee concurrente. Cognoscit etiam Deus hanc veritatem in essentia sua tamquam in principio manifestativo. Quam rem postea explicabimus agentes de scientia Dei et de concursu.

Obi. 4. (Contra arg. 6 b.) Etiam vis finita, si indefinite durat, effectus producit indefinite multos. Ergo multitudo effectuum non arguit infinitatem virtutis.

Resp. Creatura multa efficit successive per multos actus. Per successionem autem, quae est per Deum conservantem, ipsa virtus quasi multiplicatur. Nihil igitur mirum, si creatura successive effectus producit indefinite multos. — Deus autem unico actu simultaneo indefinite multos effectus producere potest; et propterea hic actus debet esse infinitae virtutis.

537. Obi. 5. Infinitum dicitur illud, quod omnem perfectionem et omne ens comprehendit. Sed praeter Deum multa alia sunt entia.

Resp. Infinitum comprehendit omnia entia aequivalenter et eminenter, sed non secundum individualem eorum exsistentiam.

Obi. 6. Infinitum est illud, quo nihil est maius. Sed maius est Deus cum universo quam Deus solus.

Resp. Infinitum est illud, quo nihil est maius secundum gradum perfectionis. Potest autem ad infinitum quodammodo accedere extensivum quasi augmentum secundum numerum individuorum. Et sic mundus ad Deum quasi additus non constituit superiorem gradum perfectionis, sed hac additione solus numerus crescit rerum perfectarum. Neque enim in mundo ulla est perfectio, quae non sit abundanter in Deo; neque Deus cum mundo aliquid praestat, ad quod aequivalenter praestandum non solus sufficit Deus. Propterea scholastici dicunt Deum cum mundo esse plura entia, non plus entis, quam solus Deus. — Ceterum analogia entis, quae est inter Deum et creaturas, impedit, quominus Deus cum creaturis ad numerum proprie dictum faciendum colligatur.

Obi. 7. Quod ita est hoc loco, ut non sit alio loco, est finitum secundum locum. Ergo, quod ita est haec substantia, ut non sit alia substantia, est finitum secundum substantiam. Atqui Deus est ita hoc ens sive Deus, ut non sit aliud ens. Ergo Deus est finitus secundum substantiam [1].

Resp. Non est paritas secundum locum et secundum substantiam. Siquidem unus locus non potest alium a se separatum aequivalenter continere, quia singula loca propriam praesentiam indicant, quae alii loco communicari nulla ratione potest. Sed una substantia aliam continet secundum aequivalentiam et abundantiam.

Obi. 8. Deus est unicus. Ergo est finitus secundum numerum.

Resp. Illa sola unitas finita est, quae est principium numeri, i. e. quae convenit naturae multiplicabili. Atqui natura divina multiplicabilis non est. Ergo unitas Dei neque est principium numeri neque finita. Deus igitur non potest dici finitus secundum numerum, quamquam est unicus. Neque etiam Deus est infinitus secundum numerum; sed ratio numeri proprie dicti et multiplicabilitatis in eo omnino non est.

538. Obi. 9. Deus non continet individuationes rerum finitarum. Ergo non possidet omnem perfectionem.

Resp. Deus individuationes rerum, velut singularitatem Petri sive Petreitatem, continet eminenter tantum, quatenus Deus est singularis, sicut Petreitas, sed non est terminatus ad Petrum, sicut ista. Nempe Petreitas est perfectio mixta: est perfectio, quia dicit singularitatem sive proprietatem essendi: est imperfectio, quia ad naturam particularem terminatur. — Continetur tamen in Deo etiam ipsa illa terminatio, quam Petreitas dicit, sed *reductive*, quatenus in Deo secundum infinitam eminentiam est perfectio tota illius naturae, cuius est individuatio.

Obi. 10. Quod est subiectum negationum, non est infinitum. Atqui de Deo multa negantur, velut Deus non est lapis.

Resp. Illud, de quo perfectio simplex negatur, non est infinitum. Sed de ente infinito negari debent perfectiones mixtae et imperfectiones; sic de Deo negatur lapis, qui perfectionem mixtam refert. Hae autem negationes obiective realitatem indicant. Dum imperfectionem nego, oppositam perfectionem tribuo; dum nego perfectionem mixtam, Deum dico eam continere eminenter. — Itaque infinitum non est subiectum negationis metaphysicae, sed negationis logicae, i. e. de infinito non negatur realitas, sed imperfectio.

539. Obi. 11. Infinitum non potest esse causa finiti. Atqui Deus est prima causa rerum finitarum huius mundi. Ergo non est infinitus.

Resp. Dist. Mai. Infinitum non potest esse causa materialis finiti, Conc., causa mere efficiens, Subd., causa efficiens necessaria, Conc., libera, iterum Dist., si Deus ad extra agendo intrinsecus perficeretur et hinc eo magis perficeretur, quo maiora ageret, Conc., si Deus agendo nil perfectionis acquirit, sed meram terminationem voluntatis suae omnipotentis, rursus Dist., si effectus esset finitus, secundum quod de principio primo participat eique assimilatur, Conc., si effectus non est finitus, nisi in quantum recedit a participatione primi principii Neg. Contradist. Min. Neg. Consqs.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 7. a. 1. ad 3.

Si Deus esset causa materialis rerum, ipsa potentialitas esse divini haberetur potissima ratio, cur res essent potentiales et multipliciter ab actu perfecto et infinito deficerent [1]. Item, si Deus res finitas necessario causaret, ipsa potentia divina limitata esset, quia maiora condere non posset quam haec finita, quae condidit. Rursus si Deus rebus creatis interius perficeretur, aliquid finitum in eo esset. Denique si imperfectionem creatura a Deo secundum assimilationem ad eum participaret, Deus ipse procul dubio imperfectus esset. Nunc autem quum nihil horum obtineat, perfectio rerum a Dei infinita perfectione derivatur et, quidquid eis deest, non est ex defectu Dei, sed ex eadem Dei perfectione et independentia, qua rebus eum imitantibus non indiget et hinc indifferens et liber est, ut mundum maiorem vel minorem vel etiam nullum creet.

Obi. 12. Si Deus esset infinitus, omnes creaturae essent aequales, quia aequaliter i. e. infinite a Deo distarent.

Resp. Distantia creaturae a Deo non est infinita realitate intrinseca, quae distantiam constituat, sed *respective* tantum, quatenus respicit Deum infinitum. Porro ea, quae sunt respective infinita, ex parte quidem Dei, qui respicitur, non admittunt maius (et propterea creatura a nulla re magis distat quam a Deo), sed ex parte creaturae, quae respicit, potest esse maius (et propterea una creatura magis quam alia a Deo distat). Itaque omnes creaturae a Deo distant infinite, sed non aequaliter, quia ad infinitatem satis est, ut aliquid sit ex quadam parte (secundum respectum ad Deum) infinitum, ad aequalitatem autem omnimoda congruentia requiritur.

ARTICULUS II.

DEUM SOLUM ESSE INFINITUM.

540. Ex ordine dicimus:

Assertio 1. **Nulla creatura potest esse absolute infinita,** quia esse eius numquam erit infinitum sive a se. Ob eandem rationem nulla creatura umquam est absolute perfecta, quia semper ei deerit aliqua perfectio simplex, aseitatem dico. Cf. n. 496. 524.

Assertio 2. **Nulla creatura potest esse actu infinita secundum quid.** Nam attributa sequuntur modum essentiae. Atqui nulla creatura habet essentiam infinitam, quia infinitatem in ratione essentiali entis sive infinitatem absolutam non habet. Ergo nulla creatura habet attributum infinitum: loquimur autem de infinitate, quae creaturae ex absoluta sua constitutione et praecisa omni ad

[1] Potentialitas rerum, qua possunt esse et non esse, quatenus dicit positivum quid (posse esse), in infinita Dei perfectione, quae infinite imitabilis esse debet, *per se* fundatur; quatenus dicit negativum quid (posse non esse) in eadem Dei perfectione quodammodo fundatur, sed, ut ita dicam, per accidens et tamquam independentiae divinae requisitum, in quantum enti infinito actualis imitatio rerum externarum, quia per eam neque perficitur neque ullo modo intrinsecus completur, non necessario convenit, sed eius libertati relinquitur. Sic igitur potentialitas rerum sive exsistentium sive possibilium non ex defectu esse divini, sed ex eius abundantia repetitur. Contra accideret, si Deus esset causa materialis rerum.

Deum habitudine convenit, non de infinitate, quae in creaturam derivatur secundum unionem cum Deo vel secundum respectum ad Deum. — Cum hoc cohaeret, ut negemus esse posse numerum infinitum, extensionem infinitam, durationem creaturae ab aeterno, qualitatem infinite intensam. Haec tamen omnia a philosophis aliis locis speciali cura probantur[1].

541. *Assertio 3.* **Creatura potest esse simpliciter perfecta** sive non manca. Omnes enim in statu beatitudinis tales erimus. — Neque tamen creatura omnem potest possidere perfectionis gradum, cuius est capax: sed quantumvis sit perfecta, absolute loquendo, ulterioris perfectionis manet capax.

Assertio 4. **Creatura potest esse comparative infinita.** Haec infinitas, quae non est proprie talis, in eo est, ut species superior dignitate superet quemvis numerum entium speciei inferioris. Sic homo dignitate superat unum leonem, duos, tres, quotlibet; propterea homo comparatus ad leonem est quasi infinitus. — Tamen vocem infiniti hoc sensu usurpari minus usu venit.

[1] Ceterum, num creatura esse possit infinita secundum quid, non una est scholasticorum sententia. S. Thomas negat extensionem sive magnitudinem (Summa theol. p. 1. q. 7. a. 3) et numerum (ibid. a. 4) posse esse infinita; durationem autem creaturae ab aeterno repugnare sola ratione demonstrari dubitat (ibid. q. 46. a. 2). Nos his disputationibus auctorum longius immisceri non debemus. Cf. n. 193 sqq. 934 sqq. — Tamen praeter rationem, quam in textu dedimus, aliam proponere placet: Quo maior est aliqua perfectio in subiecto, eo plenius eam subiectum participat; ergo, si perfectio est infinita, subiectum eam modo plenissimo participat; atqui modus, quo plenissime perfectio participatur, in eo est, ut esse subiecti sit ipsa perfectio eius; atqui in solo ente a se esse et variae perfectiones idem sunt, quum in creaturis semper habeatur saltem distinctio virtualis perfecta; ergo in solo ente a se esse potest aliqua perfectio infinita. Huc faciunt verba S. Thomae: „Omne, quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis et plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo, quod per suam essentiam est perfectum et cuius esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate“ (Contra gent. l. 1. c. 43. n. 6). Quemadmodum hic S. Doctor ex aseitate infert infinitatem perfectionis, ita, demonstratione paululum inversa, ex infinitate perfectionis aseitas colligi videtur. — Ceterum auctores satis consentiunt ex infinitate proprietatis absolutam subiecti infinitatem recte concludi. Hoc iam n. 528. explicavimus. — Verum, quemadmodum ex proprietate infinita infinitas absoluta subiecti efficitur, ita eadem infinitas concludi posse videtur ex quovis accidente infinito. Nam si proprietates inter se et essentiae proportionari debent, ut, una proprietate infinita data, absoluta infinitas essentiae sequatur, cur non eodem modo accidentia inter se et proprietatibus et essentiae proportionantur?

Assertio 5. **Creatura potentia infinita esse potest et est.** Quaevis creatura, saltem anorganica, in sempiternum durare et in perpetuum novas mutationes subire potest. — In specie anorganica in indefinitum crescere possunt particulis ad particulas additis. Item corpus extensum sine fine divisibile est. Rursus corpus in indefinitum receptivum est energiae. Denique parvus ignis incendium quantumvis magnum gignere valet. Plantae secundum virtutem generativam indefinitum numerum individuorum continent, quae ex ipsis immediate et mediate gigni possunt. In brutis facultas sensitiva et appetitiva, in homine et spiritu puro intellectus et voluntas potentia sunt infinita.

Insuper facultates spirituales, quae sunt intellectus et voluntas, infinitatem quandam *obiectivam* habent, quia attingunt Deum infinitum.

Nota. Etiam infinitas, quae universalibus convenit, potentialis est, quia actu numquam exsistunt infinite multa inferiora, sed sine fine plura et plura exsistere possunt. — Idem dicendum de infinitate entis ut sic. Quod tamen etiam speciali sensu infinitum dicitur; siquidem infinitum est extensione, quatenus ab ambitu huius conceptus nihil excluditur. Inter infinitatem entis ut sic et infinitatem Dei hoc interest, quia ens ut sic est infinitum potentia et extensione, Deus actu et intensione; ens ut sic maximam habet extensionem et minimam intensionem (neque enim quidquam dicit, quam oppositionem ad nihil), Deus maximam habet intensionem, quum sit plenitudo omnis perfectionis, et minimam extensionem, quum sit natura necessario singularis.

Assertio 6. **In creatura potest esse infinitas respectiva ex respectu ad Deum.** Sic peccatum malitiam habet respective infinitam, quia offendit Deum. Maternitas B. Mariae V., ut ad theologiam transeam, infinita est, in quantum eius filius est Deus[1].

Scholion. Hic referre delectat ea, quibus Maurus[2] infinitatem intellectus et voluntatis humanae concelebrat: „Apparet mirabilis ac plane divina vis intellectus producendi in se actus et habitus h. e. vivas imagines omnium rerum, quae sunt in mundo, et etiam aliarum, quae non sunt in mundo. Cognoscendo vero omnia intellectus quodammodo fit omnia et trahit ad se perfectionem omnium rerum. . . . Mirabilis est etiam vis voluntatis, quae amando omnia bona, praesertim honesta, fit bona omni bonitate. Hinc est, ut homo, praecipue per intellectum, sit microcosmus h. e. parvus mundus, quia, quot species rerum sunt in mundo, tot possunt poni intentionaliter in intellectu; sit etiam imago Dei, quia, sicut Deus est pelagus omnis entitatis ac perfectionis, in quo primo est omnis entitas et perfectio, sic intellectus est pelagus secundarium, in quod a Deo confluunt omnes perfectiones obiectorum et rerum."

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 25. a. 6. ad 4.

[2] Quaest. philos. l. 1. q. 4.

ARTICULUS III.

REGULA QUAEDAM IUDICANDI DE DIVINIS.

542. Ex iis, quae de infinitate Dei diximus, haec sequitur regula: Deo semper id est tribuendum, quod est melius, i. e. quod plus habet entis, realitatis et perfectionis. Ergo v. gr. Deus est intelligens, quia melius est intelligere quam non intelligere; Deus scit omnia possibilia, quia melius est haec novisse quam non novisse; Deus in operationibus ad extra liber est, quia melius est in his libertate frui quam necessitari etc. Hanc regulam, quae apud omnes scholasticos summopere semper commendabatur, Raimundus de Sabunde his verbis proponit: „Quia creatura non potest ascendere supra suum creatorem, ideo impossibile est. quod homo per suum intelligere et cogitare ascendet supra Deum, qui creavit esse, et etiam, qui eum creavit et dedit ei omnia ista. Ergo impossibile est, quod intelligere, cogitare et desiderare ipsius hominis possit esse maius et altius quam ille, qui dedit ista homini. Sequitur ergo, quod homo non potest intelligere neque cogitare in corde suo neque desiderare, quod maius est et melius suo conditore. Aliter homo esset maior cogitando quam suus conditor exsistendo, et esset aliquid maius in creatura quam in creatore, quum ipsa cogitatio sic exsistens in corde creaturae esset aliquid maius suo creatore, quia quod cogitatur, est in corde. Et hoc est absurdum valde. Quomodo enim creator tribuisset hoc suae creaturae, ut creatura maius quam ipse sit, posset cogitare vel desiderare maius vel melius ipso; hoc natura non sustinet. Et quia intelligere et cogitare, desiderare et velle hominis potest crescere in infinitum ad modum numerorum (qui non habent terminum neque finem), quia intellecto et cogitato quolibet et quocumque finito adhuc potest ascendere cogitando et intelligendo et cogitare et desiderare maius et melius: ergo, postquam ista potestas data est homini per suum intelligere et velle (et non aliis rebus), sequitur, quod ille, qui dedit homini hanc potestatem, est infinitus et sine mensura. Ex ista differentia hominis ad alias res per potestatem intelligendi et cogitandi et desiderandi extrahitur una regula infallibilis de Deo, quae est fundamentum et radix ad probandum et cognoscendum certissime et sine labore (?) omnia (?) de Deo. Et iste modus cognoscendi est propinquissimus homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet, quod quaerat alia exempla extra se

nec aliquod testimonium quam se ipsum. — Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est, quo nihil maius cogitari potest, vel Deus est maius, quod cogitari potest. Et ideo sequitur, quod Deus est, quidquid melius cogitari potest et quidquid melius est esse quam non esse.“ [1]

543. Verum in applicatione huius principii summa cautio adhibenda est, ne propositio, quae assumi solet: „Si in Deo hoc vel illud non esset, aliqua perfectio ei deesset“, gratis vel etiam falso ponatur.

V. gr. interdum auditur: „Perfectio simplex est non habere aequalem; atqui, si plures essent dii, Deus haberet aequalem; ergo unus est Deus.“ Tamen ista maior non videtur esse immediate evidens; et propterea demonstratio tamdiu erit inefficax, donec maior probetur. — Alius syllogismus est hic: „Perfectio Dei maior est, si possibilitas rerum intrinseca ab eius voluntate libera pendet; atqui Deo perfectissimum tribuendum est; ergo possibilitas rerum a Dei libertate pendet.“ Maior huius syllogismi forsan aliquam veri apparentiam habet; tamen falsa est et Deo aliquid impossibile i. e. naturae possibilium repugnans tribuit. — Alia demonstratio est haec: „Perfectissima operatio est, quae opus condit perfectissimum; ergo Deus mundum omnium possibilium optimum condidit.“ Antecedens, quamvis aliqua specie non careat, falsum est. — Raimundus de Sabunde Trinitatem personarum in Deo inde probat, quod in Deo debet esse productio perfectissima i. e. productio personae infinitae; quae certe demonstratio nihil valet. Alii praedeterminationem physicam ex eo defendunt, quia putant Dei perfectioni eam deberi. Alii occasionalismum ex eodem fonte firmare volunt. — Et haec exempla satis sint, ut intelligas, quam caute illa regula sit utendum. Nihilominus in ipsa continetur principium fecundissimum, ex quo plurimae quaestiones idoneam inveniunt solutionem. Neque abusus regulae dignitati et valori eius quidquam derogare poterit.

CAPUT XI.

DE SIMPLICITATE DEI.

PROLOGUS.

544. Ostenditur naturam divinam in se nullo modo esse compositam. Propterea primo generatim probatur Deum esse absolute simplicem; deinde relationes divinae, quia habent in re nostra specialem difficultatem, seorsim examinantur. Ne tamen in simplicitate Dei defendenda per excessum peccetur, hanc simplicitatem

[1] Theol. natur. tit. 63.

distinctioni perfectionum virtuali non obstare tertio loco demonstratur; quam doctrinam complemus addendo quaedam de modo loquendi circa divina, quia hic modus a perfectionum distinctione, quae est in summa Dei simplicitate, plurimum pendet. Postquam sic explicatum est Deum non esse compositum *ex aliis*, ostendemus eum non posse componi *cum aliis*. Denique dicemus Deum solum esse absolute simplicem. Et postremo attributa divina, quae multa esse diximus virtualiter distincta, quomodo in varias classes dividenda sint, quaerimus. — Sic oriuntur septem articuli:

Articulus I. Deum esse absolute simplicem.
„ II. De relationibus inter Deum et creaturam.
„ III. De distinctione perfectionum Dei.
„ IV. De modo loquendi circa divina.
„ V. Num Deus in compositionem aliorum venire possit.
„ VI. Deum solum esse absolute simplicem.
„ VII. De divisione attributorum Dei.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE ABSOLUTE SIMPLICEM.

Thesis XXII. Deus est absolute simplex sine ulla compositione sive physica sive metaphysica.

545. Stat. Quaest. Simplex dicitur illud, quod non est compositum. Compositum definitur unum ex multis sive illud, quod constituitur partibus ad unum totum coeuntibus. Itaque compositum est ita unum sive indivisum, ut tamen in multa constituentia, quae appellantur partes, re vel saltem praecisione mentis perfecta resolvi possit; breviter: compositum est illud, quod est actu indivisum, sed dividi potest. Contra simplex est illud, quod neque divisum est neque dividi potest.

Compositio est vel *substantialis* vel *accidentalis*. Compositio substantialis est, quae oritur ex partibus substantialibus, quarum unio substantiam completam constituit. Haec est aut *physica* aut *metaphysica*, prout partes aut physicae aut metaphysicae sunt, i. e. prout partes aut realiter aut perfecte virtualiter inter se distinguuntur. Compositio substantialis physica est: a) ex partibus quantitativis sive integralibus; b) ex materia et forma. Ita homo ex capite, brachiis, pedibus etc. tamquam ex partibus integralibus componitur; idem homo ex corpore et anima tamquam ex materia et forma constat. — Compositio substantialis metaphysica est:

a) ex essentia et exsistentia; b) ex genere et differentia; c) ex natura et singularitate; d) ex natura et subsistentia.

Compositio accidentalis est, quae oritur ex substantia et accidentibus. Etiam ipsa est vel physica vel metaphysica, prout compositio fit vel ex partibus physicis vel metaphysicis, i. e. prout substantia componitur cum accidentibus vel realiter vel perfecte virtualiter ab ipsa distinctis.

546. Simplex, ut notavimus, dicitur illud, quod est indivisibile. Potest autem aliquid magis vel minus divisibile esse. Quo minor est divisibilitas, eo maior est simplicitas et eo minor compositio. *Absolute simplex* dicitur illud, quod nullas habet partes neque substantiales neque accidentales neque physicas neque metaphysicas. — Tamen praeter ens absolute simplex multa alia dicuntur et sunt maiori vel minori gradu simplicia. V. gr. forma auri substantialis est simplex (negative), quia ex se divisibilitatem corpori non confert; equus est simplex (positive et exigitive), quia dividi non potest, quin partes desinant esse equus; anima humana vel spiritus purus est simplex (entitative), quia non habet partes substantiales physicas [1].

547. Maxime in re nostra consideranda est distinctio inter simplicitatem *realem*, de qua hucusque diximus, et simplicitatem *praecisivam* sive rationis. Simplicitas praecisiva habetur, quando aliquid a divisibilitate removetur inde, quia est ultimus terminus abstractionis vel divisionis, in quo tandem omnis abstractio vel divisio deficit; haec simplicitas convenit v. gr. enti ut sic et puncto. Ipsa est signum imperfectionis, quum per remotionem realitatis et perfectionis ad eam accedatur. — Simplicitas autem realis non est rationi praecisae vel limiti propria, sed substantiae reali, praesertim substantiae primae sive hypostasi, convenit. Haec non inde oritur, quia res omni perfectione vacua est, sed inde, quia multae perfectiones, quas res continet, intime et indivisibiliter cohaerent. — Iam si dicimus Deum esse simplicem, nequaquam, ut patet, de simplicitate praecisiva loquimur neque id agimus, ut a Deo omnes perfectiones removeamus et sic tandem vacuam simplicitatem astruamus. Contra Dei simplicitas est plenissima et omnem, quae concipi potest, actualitatem et perfectionem in una summa identitate comprehendit.

548. Ad conceptum simplicitatis et compositionis perficiendum distinctionis notionem considerare debemus. Distinctio in eo est,

[1] Cf. Pesch, Instit. log. n. 1335.

ut unum non sit aliud; est igitur absentia identitatis. Distinctio differt a separatione, quae distinctioni negationem unionis addit, et a diversitate, quae eidem addit negationem similitudinis.

Distinctio est aut *realis* aut *rationis*. Distinctio realis sive physica eorum est, quae ante operationem intellectus non sunt idem; est igitur absentia identitatis inter multas res. Distinctio rationis est, quae ex operatione intellectus oritur concipientis ut distincta, quae a parte rei sunt idem; est igitur absentia identitatis inter multos conceptus eiusdem rei [1].

Distinctio rationis est aut *virtualis* aut *pure mentalis*. Distinctio virtualis sive metaphysica sive rationis ratiocinatae est ea, quae fit a mente cum fundamento in re. Fundamentum autem est vel perfectio rei, quae multis perfectionibus, quae in aliis rebus separantur et disperguntur, aequivalet, vel fecunditas rei, quae diversas operationes habet, vel habitudo rei ad diversa. — Distinctio pure mentalis sive rationis ratiocinantis sive logica est ea, quae fit a sola mente sine fundamento in re. Haec habetur, quando fundamentum distinctionis est sola diversitas nominum, quibus rem significamus, vel aliquid aliud rei plane extrinsecum. Sic distinguuntur Tullius et Cicero, Aeneas et subiectum Aeneidis, Iudas et traditor Christi, essentia hominis et animal rationale, essentia et exsistentia Dei.

Distinctio virtualis est aut *perfecta* aut *imperfecta*, prout fit a mente cum fundamento in re perfecto vel imperfecto. Fundamentum in re perfectum habetur, quando varii conceptus eiusdem rei cum praecisione perfecta distinguuntur. Praecisio perfecta sive stricte dicta sive obiectiva habetur, quando ratio aliqua ita abstrahit ab alia, ut, licet in ea natura, in qua simul insunt, non distinguantur nisi ratione, seorsum tamen esse possunt, in diversis scilicet individuis vel naturis. Sic est praecisio perfecta in homine inter animalitatem et rationalitatem, quia, licet in homine re idem

---

[1] Distinctio, quae est inter esse et non esse eiusdem rei, velut inter lucem et tenebras, vocatur realis negativa; hoc nomen extendi potest ad distinctionem realem, quae est inter duas negationes, velut inter caecitatem et surditatem, vel inter rem et negationem alius rei, velut inter hominem et tenebras, inter hominem et chimaeram. Distinctio, quae est inter diversa possibilia, vocari potest distinctio realis possibilis; idem nomen extendi potest ad distinctionem, quae est inter rem exsistentem et aliam rem possibilem, velut inter aquilam exsistentem et leonem possibilem; distinctio, quae est inter Petrum exsistentem et Petrum possibilem, vocari potest realis secundum statum. Denique distinctio, quae est inter totum et partem, vocatur inadaequata.

sint, tamen in aliis rebus separantur, velut in leone animalitas est sine rationalitate. Insuper praecisio perfecta habetur inter substantiam aliquam et facultatem eius, quando substantia ab actu facultatis realiter (vel tantum perfecte virtualiter) distinguitur. Immo multi auctores censent hanc distinctionem facultatis a substantia esse realem.

Fundamentum distinctionis in re est imperfectum, quando varii conceptus eiusdem rei cum praecisione imperfecta distinguuntur. Praecisio imperfecta sive late dicta sive solius explicationis sive formalis habetur, quando una ratio praescindit solummodo ab *expressa* conceptione alterius, quamvis haec implicite contineatur in priori et ambae ita cohaereant, ut separatae nuspiam inveniantur nec inveniri queant [1]. Insuper praecisio est imperfecta, quando id, quod a subiecto distinguitur, nullam, prout est distinctum, perfectionem in subiecto ponit aut negat; ob hanc rationem v. gr. decreta Dei libera ab eius substantia non praecisione perfecta distinguuntur.

Praecisio, quae est imperfecta tantum, habetur a) in rationibus transcendentalibus entis, unius, veri etc. *propter summam earum imperfectionem.* Nam quia transcendentalia id solum exprimunt, quod in omni ente, quantumvis minimum a nihilo distat, invenitur, nihil profecto inveniri potest, de quo unum transcendentale verificetur, quin omnia verificentur, et ideo praecisio perfecta locum non habet. Habetur autem aliqua praecisio imperfecta, quia ens concipere possum, quin expresse concipiatur ut unum, et unum concipere possum, quin expresse concipiam ut verum e. i. p. Eadem praecisio imperfecta habetur b) in Deo *propter summam eius perfectionem.* Nimirum Deus, quia est infinitus, omnem perfectionem habet eamque habet nullo modo per merum accessum, sed per intimam identitatem. In hoc igitur arctissimo perfectionum foedere nullum locum invenit praecisio perfecta. Nihilominus in Deo admittitur praecisio saltem imperfecta, quia perfectiones, quas Deus summa simplicitate in se unit, in creaturis analogico, sed proprio modo inveniuntur, et quia in his creaturis saepe una perfectio ab alia separatim exsistit.

Habemus igitur ex ordine quattuor distinctiones: realem, virtualem perfectam, virtualem imperfectam, pure mentalem. Partes realiter distinctae efficiunt compositionem physicam; partes per-

---

[1] Schiffini, Princip. philos. n. 468. Pesch, Instit. logic. n. 1338.

fecte virtualiter distinctae compositionem metaphysicam; partes imperfecte virtualiter distinctae non sunt proprie partes et efficiunt compositionem improprie dictam sive logicam; si ea, quae pure mentaliter distinguuntur, coeunt, compositio valde improprie dicta oritur, quam, si placet, logicam et ipsam appelles[1].

549. **Probatur.** Arg. 1. (Ex aseitate.) Deus est ens a se i. e. habet esse (= exsistere) irreceptum. Atqui in ente, quod habet esse irreceptum, nihil esse potest, quod non sit esse. Ergo, quidquid in Deo inest, est unum et idem esse; Deus igitur nullo modo est ex multis, sed est absolute simplex.

Prob. Min. Si in aliquo ente est aliquid, quod non est esse, esse illius entis est receptum in illo, quod non est esse. Ergo, si aliquod habet esse absolute irreceptum, nihil potest esse in ipso, quod non sit esse. — Ad antecedens illustrandum faciunt haec verba S. Thomae: „Esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Quum enim dico esse hominis vel equi vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse.“ [2] — Neve obicias esse rei posse esse ex parte receptum, ex parte irreceptum; nam, quidquid perfectionis in Deo est, vi aseitatis inest ideoque esse habet aseitatis, non esse receptum.

Aliter: Quidquid est in Deo, est ens a se ideoque habet totum esse infinitum, i. e. quidquid est in Deo, est Deus et Deus totus. Ergo ea, quae in Deo insunt, non uniuntur per compositionem, sed per summam identitatem, i. e. Deus non est compositus.

550. Arg. 2. (Ex ratione primi principii.) Quidquid est compositum, habet causam efficientem suae unitatis et consequenter sui esse. Atqui Deus, quia est principium primum, non habet causam efficientem sui esse. Ergo Deus non est compositus.

Prob. Mai. „Quum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc, quod uniantur. Non enim diversa, in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo, quod omne compositum dependeat ab aliquo priore

[1] De his omnibus, maxime ut diversi modi loquendi, qui apud auctores occurrunt, cognoscantur, lege Pesch, Instit. logic. n. 97 sqq. 1337 sqq. 1352 sqq.

[2] Summa theol. p. 1. q. 4. a. 1. ad 3.

agente.“ [1] Nimirum plura non conveniunt ad unum, nisi ab aliquo communi principio unionem et ordinem ad invicem acceperunt.

551. Arg. 3. (Ex infinitate.) a) Omne compositum constat ex imperfectis; neque enim singulae partes totam perfectionem compositi habent. Atqui ens infinitum non potest esse imperfectum ex ulla parte. Ergo Deus, qui est ens infinitum, non est compositus.

b) Omne compositum dependet a suis partibus et est posterius eis; neque exsistit compositum eo ipso, quod exsistit, sed eo, quod partes sunt et uniuntur. Atqui Deus, quum sit ens infinite perfectum, debet esse absolute independens et debet exsistere perfecte a se i. e. eo ipso, quod exsistit. Ergo Deus non est compositus.

c) Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Atqui ens infinitum, quum sit secundum totam suam perfectionem absolute necessarium, ab omni ordine ad dissolutionem, quae fit interitu rei vel mutatione, est remotissimum. Ergo Deus non est compositus [2].

d) In omni composito oportet esse potentiam et actum, quia partes sunt in potentia et ad invicem, ut se perficiant, et ad totum. Atqui ens infinitum debet esse actus purus sine ulla potentialitate admixta. Ergo Deus non est compositus. — Minor illustrari potest hunc in modum. Si in Deo esset potentia et actus, potentia in Deo esset prior quam actus, quia in omni ente, quod habet potentiam et actum, potentia est prior. Iam vero, quum ens infinitum sive Deus sit principium primum omnis entis, si in Deo esset potentia prior quam actus, potentia esset absolute actu prior. Atqui hoc esse non potest, quia omnis potentia supponit actum priorem, a quo ipsa reduci potest in actum. Ergo in ente infinito sive Deo nulla est potentia.

Breviter: Simplicitas absoluta est perfectio simplex; excludit enim multiplicem imperfectionem, dependentiam, potentialitatem, dissolubilitatem, quae ex condicione partium in totum compositum derivantur (ut patet iis, quae toto hoc numero dicta sunt). Atqui Deo omnis perfectio simplex tribuenda est (n. 542). Ergo Deus est absolute simplex.

552. Arg. 4. (Ex summa immaterialitate.) Tanto simplicius aliquid esse videtur, quanto magis est a materia remotum et supra

---

[1] S. Thomas, De pot. q. 7. a. 1. secundo.

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 18. n. 3.

mundum materialem elevatum; materia enim est fons potissimus compositionis rerum. Atqui Deus est a materia absolute remotus. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. Min. Illustratur discurrendo per singulos gradus rerum. Anorganica in mundo materiali penitus absorpta sunt. Non agunt, nisi prout moventur a corporibus externis, et actio eorum ipsa, ut est essentialiter transiens, iterum ad corpora externa dirigitur; in nihil tendunt, nisi in aequilibrium partium inter se et totius cum corporibus externis. — In plantis iam habetur aliqua elevatio supra mundum materialem. Non agunt simpliciter, prout moventur ab extra, sed vires materiae sublimius modificant; actio eorum non est transiens, sed seipsa agendo perficiunt; non tendunt in merum aequilibrium materiale, sed spectant propriam perfectionem et conservationem speciei. — Bruta etiam magis supra materiam elevantur, quia sensatio non ipsa elementa materialia in se assumit, ut fit in vegetatione plantarum, sed imagines solas intentionales rerum materialium accipit. — Homo iterum magis a materia recedit, quia intellectus non format imagines materiales et rerum tantum materialium, ut fit in sensatione, sed in se exprimit imagines immateriales tum rerum materialium tum immaterialium; tamen intellectio hominis extrinsecus a sensu et hinc a materia pendet. — Rursus spiritus purus altius materiam superat, quia intellectus eius nullo modo a materia pendet; tamen in angelo, quia est ens contingens, remanet compositio ex potentia et actu i. e. ex essentia et exsistentia, quae cum compositione corporum, quae est ex materia et forma, aliquam analogiam habet. — Denique in Deo etiam compositio, quae est ex essentia et exsistentia, cessat et sic ad immaterialitatis culmen pervenitur[1].

553. Arg. 5. (Ex perfectissima reflexione.) Tanto simplicius aliquid est, quanto perfectius in se ipsum reflectitur; nam, ut aliqua res in se ipsam reflectatur, nil magis iuvat quam simplicitas, et nil magis obstat quam compositio. Atqui Deus, cognoscendo se, perfectissime in se reflecti videtur. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. Min. Discurramus per singulos gradus rerum. Anorganica nullo modo operando circa se versantur, sed non agunt nisi transeunter. Plantae iam aliquo modo circa se operantur, quia immanenter agendo se nutriunt et evolvunt; tamen obiectum operationis non est ipsa planta, sed elementa materialia, quae

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 78. a. 1; item q. 14. a. 1.

intus sumuntur et in proprium corpus convertuntur. Brutum autem sibi est obiectum operationis, quia habet sensum sui. Sensu enim interiori subiectum sentiens sentit ipsam sensationem et cum ea se ipsum, ut eius principium. Tamen brutum se non explicite et formaliter ut subiectum sensationis cognoscit et ideo se non distinguit a sensatione, ut subiectum ab actu; immo in bruto non est reflexio proprie dicta, quia actus, quo brutum se sentit, et actus, tamquam cuius subiectum se sentit, non sunt idem actus. In homine demum habetur vera reflexio, quia homo ipso actu. quo alia intelligit, hunc actum intellectionis et se ipsum tamquam eius subiectum implicite percipit. Tamen hominis reflexio imperfecta est, quia homo se non cognoscit per essentiam, qua constituitur, sed tantum in operationibus suis. Spiritus autem purus se cognoscit per essentiam suam, quia haec ad materiam non ordinatur et ideo per se actu intelligibilis est. Nihilominus reflexio adhuc imperfecta est, quia ipsa essentia non est actus se cognoscens. sicut generatim intellectio angeli non est eius substantia. Perfectissima reflexio habetur, quando essentia ipsa est ex natura sua in se reflexa sive quando essentia est actus in se reflexus. Et haec reflexio Deo est tribuenda; inductione enim nostra manifestum fit superiora entia perfectius in se reflecti et hinc supremum ens, quod est Deus, perfectissima potiri reflexione.

554. Arg. 6. (Ex summa operationis simplicitate.) Tanto simplicius aliquid est, quanto simplicior est operatio eius, quia esse rei est, sicut operatio eius. Atqui operatio Dei absolute simplex esse videtur. Ergo omnis essentia Dei est absolute simplex.

Prob. Min. Simplicior est operatio, ad quam pauciora concurrunt. Eo autem pauciora ad operationem concurrunt, quo magis agens omnia, quae in operatione inveniuntur, a se solo habet. Hoc autem maxime competit Deo, cuius propterea operatio ex hac parte, et propterea, ut videtur, ex omni parte, simplicissima est. Quod ut magis pateat, discurramus per varios rerum gradus. In omni operatione tria distingui debent: exsecutio motus, forma eius et finis. Iam anorganica nihil horum ex se habent, sed exsecutionem motus omnino determinatam habent ab extrinseco, quia movent alia, secundum quod ipsa ab aliis moventur; et multo minus formam motus vel finem ex se ad actionem conferunt. Plantae autem exsecutionem motus ex se habent, quia non movent, prout moventur, sed secundum formam inditam eis a natura operationem exercent sublimiorem, qua se ipsas movent ad propriam perfectionem.

Tamen formam, per quam agunt, et finem, propter quem agunt, non ex se habent; sed haec determinantur eis a natura. Bruta vero ex se habent non solam exsecutionem, sed etiam formam motus, quam sibi acquirunt per sensum: finis autem inditus est eis a natura, cuius instinctu ad aliquid agendum moventur. Homo demum ex se habet omnia tria, quae in operatione inveniuntur: exsecutionem, formam et finem. Ipse enim intellectualiter operatur: cognoscit igitur finem et proportionem mediorum ad finem, et propterea ipse sibi finem praestituere potest et praestituit. Tamen in homine non omnes operationes intellectu et voluntate reguntur, sed sunt in ipso etiam operationes sensitivae, vegetativae, physicae, quae saepe intellectus regimini subtrahuntur et ideo ab homine non secundum omnia ista tria operationis momenta determinantur. In spiritu puro omnis operatio exterior intellectu regitur; tamen etiam ipse determinationem operationis ex se solo non habet, sed subest tamquam causa secunda concursui causae primae. Solus Deus totam operationem suam ex se solo determinat, et propterea operatio eius est simplicissima [1].

555. Arg. 7. (Ex inductione probabili.) Deus est ens absolute supremum. Atqui, quo superiora sunt entia, eo simpliciora sunt et divisioni magis resistunt. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. Min. Constat inductione. Anorganica divisioni cohaesione resistunt, tamen sat facile et sine detrimento naturae dividuntur. Plantae divisioni vehementius resistunt et divisione facta pars separata vel etiam tota planta facillime perit. Bruta divisioni summopere resistunt acerrimo dolore et conatu vehementissimo. In homine unio est summa, quae in mundo visibili cernitur. Principium enim unitatis humanae est anima spiritualis, quae partibus substantialibus realiter distinctis plane caret et ideo in homine unitatem efficit, quae omne, quod in corporibus esse potest, simplicitatis vestigium incomparabiliter transcendit. Spiritus purus homine multo simplicior est, quia constat sola forma spirituali sine corpore. — Videmus igitur simplicitatem crescere, quo magis ad Deum acceditur. Ergo bene ipsi Deo summam, quae concipi potest, simplicitatem vindicamus.

Similiter S. Thomas: „Si in Deo sunt omnium perfectiones, impossibile est, quod sint diversae in ipso. Relinquitur ergo, quod omnes sint unum in eo. Hoc autem manifestum fit consideranti

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 18. a. 3.

in virtutibus cognoscitivis. Nam superior vis secundum unum et idem est cognoscitiva omnium, quae ab inferioribus viribus secundum diversa cognoscuntur. Omnia enim, quae visus, auditus et ceteri sensus percipiunt, intellectus una et simplici virtute diiudicat. Simile etiam apparet in scientiis. Nam quum inferiores scientiae secundum diversa genera rerum, circa quae versatur eorum intentio, multiplicentur, una tamen scientia est in eis superior ad omnia se habens, quae philosophia prima dicitur. Apparet etiam idem in potestatibus. Nam in regia potestate, quum sit una, includuntur omnes potestates, quae per diversa officia sub dominio regni distribuuntur. Sic igitur et perfectiones, quae in inferioribus rebus secundum diversitatem rerum multiplicantur, oportet, quod in ipso rerum vertice, scil. Deo, uniantur.“ [1]

556. Arg. 8. (Excludendo omnem speciem compositionis.) Omnis compositio est aut substantialis aut accidentalis. Compositio substantialis aut est physica, eaque vel ex partibus integralibus vel ex partibus essentialibus, aut metaphysica, eaque vel ex essentia et exsistentia vel ex genere et differentia vel ex natura et singularitate vel ex natura et subsistentia. Compositio accidentalis est aut ex essentia et proprietate aut ex essentia et accidente contingenti aut ex relatione et subiecto eiusdem. Atqui in Deo nulla est ex his compositionibus. Ergo Deus est absolute simplex.

Prob. Min. 1. p. Deus non habet partes substantiales quantitativas. Nam solum corpus habet tales partes. Deus autem non est corpus. Cuius assertionis facile est multa argumenta invenire. Sed in re evidenti satis sint haec:

a) Corpus non movet, nisi movetur. Atqui Deus est motor immobilis. Ergo Deus non est corpus [2].

b) Omne corpus localiter moveri potest motu translatorio et rotatorio. Atqui Deus est immobilis, quia nullam actualitatem acquirere vel amittere potest, quum omnem perfectionem, cuius est capax, necessario habeat [3].

c) Corpus divinum in trinam dimensionem infinite extenderetur, quia Deus est absolute infinitus. Atqui extensio sive magnitudo infinita repugnat [4].

Prob. Min. 2. p. In Deo non est compositio ex materia et forma. Nam:

---

[1] Opusc. II. Comp. theol. c. 22.

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 3. a. 1. primo.

[3] S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 20. n. 3. [4] Ibid. n. 4.

a) Si Deus materia et forma constaret, corpus esset partes habens etiam quantitativas. Sed hoc iam refutatum est.

b) Quae materia et forma constant, corrumpi vel mori possunt. Deus autem est incorruptibilis et immortalis, quia est ens necessarium.

c) Substantia divina primum locum tenet in universo ordine entis. In quavis autem substantia, quae materia et forma constat, forma posterior est quam materia, sicut generatim, si in aliqua re potentia et actus sunt, potentia est prior. Itaque, si in Deo esset materia et forma, materia divina primum esset in Deo et consequenter in universo ordine entis. Valde autem absurdum est materiam, de cuius ratione est summa potentialitas, primatum entis tenere, quum primum ens debeat esse actualissimum, ut principium actus in aliis entibus esse possit.

Prob. Min. 3. p. In Deo non est compositio ex essentia et exsistentia. Nam in creaturis inter essentiam et exsistentiam praecisio perfecta habetur, quia essentia ab exsistentia separata esse potest in statu purae possibilitatis. Atqui divina essentia non potest sic separari ab exsistentia, quia necessario exsistit. Ergo nulla ratio praecisionis perfectae in Deo habetur, et ideo nulla est compositio. — Immo n. 489. vidimus in Deo inter essentiam et exsistentiam nullam esse praecisionem, ne imperfectam quidem, sed totam distinctionem esse pure mentalem.

Prob. Min. 4. p. In Deo non est compositio ex genere et differentia. Nam in creaturis inter genus et differentiam est praecisio perfecta, quia ratio generis univoce sumpta esse potest sine hac differentia, ut animalitas in leone est sine rationalitate, quamvis de homine et leone animal univoce dicatur. Ergo praecisio perfecta inter genus et differentiam vel compositio ex genere et differentia non habetur, nisi in eo, quod habet aliquod praedicatum genericum univoce ad plura transferibile. Atqui praedicata divina ad nullam aliam rem univoce transferuntur. Ergo ista compositio in Deo non invenitur.

Prob. Min. 5. p. In Deo non est compositio ex natura et singularitate. Nam in creaturis inter naturam et singularitatem est praecisio perfecta, quia natura specifica ab individualitate separata esse potest, v. gr. natura Petri sive humanitas sine individuatione Petri invenitur in Paulo. Ergo ibi tantum est compositio ex natura et singularitate, ubi plura esse possunt individua eiusdem naturae. Atqui Deum esse necessario unicum argumento henologico compertum est.

Prob. Min. 6. p. In Deo non est compositio ex natura et subsistentia sive formali ratione subsistendi sive perseitate [1]. Nam in creaturis inter essentiam et subsistentiam est praecisio perfecta, quia essentia a subsistentia separari potest. Nimirum v. gr. oxygenium invenitur tum per se subsistens tum in corpore hominis, ubi propria subsistentia caret. Iam si in oxygenio substantia et subsistentia ob dictam rationem compositionem faciunt metaphysicam, eadem compositio est in omnibus creaturis, quia in genere substantiae cum oxygenio univoce conveniunt. Sed in Deo nulla est ratio praecisionis perfectae et compositionis metaphysicae, quia Deus cum creaturis in genere substantiae non convenit univoce neque subsistentia vel potius tres subsistentiae (ut fide novimus) sive personalitates in Deo ab eius natura separari possunt [2].

Prob. Min. 7. p. In Deo non est compositio ex essentia et proprietate. Nam:

a) In Deo non est compositio ex essentia et actu intellectionis propriae et necessariae. Neque enim ulla ratio pro tali compositione afferri potest, praesertim quum essentia ab isto actu sit inseparabilis. — Idem dic de actu volitionis necessariae.

b) In Deo non est compositio ex essentia et facultate intellectiva. Nam ratio, cur in spiritu creato praecisio perfecta (vel, ut quidam censent, distinctio realis) inter essentiam et intellectum admittenda sit, est illa, quod actus intellectionis realiter a substantia spiritus differt. Quae ratio quum in Deo non pugnet, cessat omnis compositio. — Idem dic de voluntate Dei.

c) In Deo non est compositio quantitativa ex parte aeternitatis. Nam duratio creaturae partes habet, quia creatura potest semper destrui. Haec autem ratio cessat in Deo.

Item immensitas in Deum nullas infert partes. Nam diffusio creaturae per spatium partes habet, quia creatura spatium partim mutare partim idem retinere potest. Haec autem ratio non militat in Deo, quum sit necessario ubique.

d) In Deo non est compositio ex essentia et qualibet alia proprietate, quia nulla ratio pro compositione afferri potest. Nempe attributa Dei, si non tantum ut sunt Deo et creaturis

---

[1] Distinguuntur aseitas, perseitas, inseitas; prima est Deo propria, altera hypostasi, tertia substantiae.

[2] Insuper, ut multi censent, personalitates in Deo nullam perfectionem a perfectione essentiae distinctam addunt et ideo etiam ex hac parte praecisio perfecta et compositio deficiunt.

analogice communia, sed praecise ut sunt Deo propria concipiuntur, inseparabiliter nexa sunt et omnem distinctionem perfectam fugiunt. — In specie adverte habitus intellectus et voluntatis, velut scientia et iustitia, nullam in Deo efficere compositionem; nam si actus intellectionis et volitionis simplicitati Dei non obest, multo minus obsunt isti habitus.

Prob. Min. 8. p. In Deo non est compositio ex essentia et accidente non necessario. Hic consideranda sunt decreta Dei libera, quae Deus potuit non facere. Tamen ex his decretis nulla est praecisio perfecta vel compositio in Deo, quia Deo perfectionem distinctam non addunt. — Idem dicendum est de scientia, quam Deus habet de decretis suis et de actibus liberis creaturae.

Prob. Min. 9. p. In Deo non est compositio ex relatione et subiecto relationis. Multae ex his relationibus specialem habere videntur difficultatem, quia de Deo ex tempore, non ab aeterno dicuntur. Nihilominus nulla ex ipsis in Deo oritur compositio, quia perfectionem distinctam deitati non addunt. — Verum, ut haec res undique clara evadat, sequenti articulo cura speciali de relationibus divinis disseremus.

557. Corollarium I. Deus non est species in aliquo genere. Nam a) species componitur ex genere et differentia. Deus autem absolute simplex est. b) Species in ratione generica cum aliis speciebus univoce convenit. Deus autem cum nulla alia re in ullo praedicato univoce convenit. c) Species, quae ex genere et differentia constat, per multa individua communicari potest. Deum autem esse necessario unicum argumento henologico novimus.

II. In Deo nulla sunt accidentia. Nam accidentia, quae sunt proprie talia, cum subiecto compositionem proprie dictam faciunt. In Deo autem non est compositio. — Propterea loquimur de proprietatibus divinis, sed non de accidentibus propriis.

III. In Deo suppositum, ut comprehendit omnia, quae de persona divina dici possunt, et natura sunt idem. Nempe in creaturis suppositum et natura inadaequate distinguuntur distinctione virtuali perfecta, immo et reali, quia suppositum praeter naturam comprehendit exsistentiam, individuationem et accidentia. In Deo haec distinctio cessat, quia in Deo non sunt exsistentia, individuatio et accidentia perfecte praecisa a natura. Manet tamen distinctio virtualis imperfecta[1].

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 3. q. 2. a. 2.

IV. Deus est actus purus sine ulla potentialitatis admixtione. Nam potentialitas ibi tantum habetur, ubi est praecisio perfecta vel distinctio realis inter duo, quorum unum est actus alterius. Atqui in Deo praecisio perfecta vel distinctio realis locum non habent.

Scholion. Iam saepius in argumentis nostris inductione usi sumus. Intelleximus res, quo sunt in superiore gradu constitutae, eo plus habere immaterialitatis, simplicitatis, infinitatis, reflexionis, libertatis. Facile vides in his immaterialitatem esse radicem reliquorum quattuor. Nimirum per immaterialitatem ex altera parte receditur a compositione, quia materia est summopere divisa, ex altera parte receditur ab omni imperfectione, quia materia est summopere potentialis et imperfecta. Deinde simplicitas involvit virtutem reflexionis, quia simplex sibi intime praesens est totum toti; infinitas autem involvit libertatem, quia ens, quo magis omnem perfectionem in sua essentia habet, eo magis in operatione sua ab alieno influxu et concursu independens est. — Itaque immaterialitas est principium fecundissimum perfectionum divinarum. Hinc S. Thomas etiam ex hoc fonte argumentatur, et quidem in rebus gravissimis, scil. quando agitur de infinitate et de scientia Dei[1]. Neque id mirum est, quia, ut vidimus, ex essentia Dei metaphysica eius absoluta immaterialitas immediate sequitur.

OBIECTIONES.

558. Obi. 1. (Contra argumenta allata generatim.) Argumenta, quae adducta sunt, demonstrant in Deo non esse compositionem physicam; minime autem pleraque ex iis compositionem metaphysicam excludere videntur.

Resp. Omnia argumenta probant a Deo omnem compositionem debere esse quam remotissimam et omnes eius perfectiones arctissimo vinculo inter se debere esse ligatas supra eum modum, quo in creaturis variae perfectiones necti solent. Eo ipso autem constat in Deo non posse esse fundamentum distinctionis nisi imperfectum. Quo arctius enim est perfectionum distinguendarum foedus, eo minus praecisioni praebetur fundamentum. Si autem in Deo distinctionis fundamentum est imperfectum, compositio metaphysica non est, ut ex ipsis definitionibus patet, quas in statu quaestionis dedimus. — Illa autem perfectionum divinarum summa unitas involvit, quod perfectiones secundum eum modum, *quo in Deo* sunt primo et necessitate intrinseca, minime separari possunt; si enim separari possent, eorum unio non esset summa. Et sic verificatur illud, quod in statu quaestionis diximus, praecisionem imperfectam esse, quando perfectiones distinguendae ita cohaerent, ut separatim nuspiam inveniri possint. Tamen nihil prohibet, quominus perfectiones Dei secundum analogicum modum, *quo sunt in creaturis,* separatae exsistere queant.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 7. a. 1; ibid. q. 14. a. 1.

Obi. 2. (Contra arg. 1. et 2.) Cogitare possumus in Deo esse plures partes, quarum una est a se et ab ipsa reliquae. Ergo in argumento primo gratis dicitur, quidquid est in Deo, esse ens a se; et in argumento secundo gratis assumitur partes, si quae in Deo ponantur, a causa extrinseca esse uniendas.

Resp. Neg. antec. Nam illa pars, quae est a se, esset iam ens infinitum et totus Deus neque ullum complementum per partes addendas accipere posset. Praeterea ens a se et ens ab alio ultra omnem mensuram distant, ita ut in unam naturam colligi non possint.

Obi. 3. (Contra arg. 1.) Omnia, quae sunt in auro, sunt aurum, et tamen aurum est compositum. Ergo a pari ex eo, quod omnia, quae in Deo inveniuntur, sunt Deus vel esse, non sequitur Deum esse simplicem.

Resp. a) Neg. antec. Nam etsi partes, quae in auro inveniuntur, aurum sunt, non sunt tamen aurum totum: at, quidquid est in Deo, est Deus totus. Praeterea in auro inest v. gr. ratio bicubiti vel circularis, quae profecto non est aurum [1].

b) Neg. par. Quod partes auri sunt aurum, inde venit, quod aurum est natura, quae multis individuis, v. gr. partibus divisione ortis, communis esse potest. Sed divina natura est necessario singularis. Nam in Deo, quidquid inest, ratione aseitatis inest; aseitas autem ratione sui non est multiplex, quia nulla forma ratione sui multiplicatur.

Obi. 4. (Contra arg. 7.) Ex inductione potius sequi videtur Deum esse ens maxime compositum. Quo enim entia sunt in superiori gradu posita, eo magis sunt composita, saltem si manemus intra ordinem huius mundi visibilis. Nempe planta ad perfectiones rerum anorganicarum addit vegetationem, brutum ultra addit vitam sensitivam, homo his omnibus addit vitam intellectivam. Et sic fit, ut homo, qui est in hoc mundo ens perfectissimum, sit magis compositus et multo pluribus organis et facultatibus constet quam entia inferiora.

Resp. Inductio numerum partium in entibus non debet considerare, sed unionem earum magis vel minus perfectam. Ultro enim concedimus in homine esse plures partes sive plures perfectiones quam in aliquo ente inferiori. At in homine illae multae partes arctiori vinculo nexae sunt quam pauciores partes rerum inferiorum. Propterea inductione cognoscimus in Deo plures quidem contineri perfectiones quam in ulla creatura, sed has perfectiones ita esse modo absolute optimo unitas, ut iam omnis perfectionum compositio cesset et in eius locum cedat identitas.

559. Obi. 5. Ea, quae Deo attribuimus, si per se considerantur, certissime diversa sunt; siquidem alia est definitio iustitiae, alia misericordiae. Atqui si iustitia et misericordia per se et ex natura rei diversae sunt, etiam iustitia et misericordia divina per se diversae sunt et ante mentis operationem. Ergo in Deo est distinctio attributorum ante mentis operationem sive distinctio realis.

Resp. Alia est notio iustitiae, alia misericordiae. Sed istae duae rationes in aliquo subiecto possunt esse plus minusve unitae. Utrum igitur iustitia et misericordia sint realiter distincta an perfecte virtualiter an imperfecte virtualiter, omnino pendet a natura eius, in quo sunt, et a modo unionis, quem in illa natura habent.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 3. a. 7. quinto.

Obi. 6. Nomina varia, quae de Deo dicuntur, non sunt synonyma, sed distinctionem virtualem imperfectam indicant, quia in creaturis non sunt synonyma. Ergo a pari varia illa nomina in Deo compositionem manifestant, sicut in creaturis.

Resp. Neg. parit. Nomina enim non fiunt magis vel minus synonyma ex eo, quod in re perfectiones nominibus significatae, magis vel minus arcte uniuntur; sed synonyma fiunt, si loquens nominibus eundem conceptum mentis supponit. Contra compositio fit maior vel minor vel nulla pro modo unionis.

Obi. 7. Humanitas et risibile inseparabiliter nexa sunt et tamen inter ea distinctio perfecta viget. Ergo, non obstante nexu inseparabili perfectionum divinarum, in Deo potest esse distinctio perfecta et compositio.

Resp. Risibile dicit ordinem ad actum risus. Et propterea, sicut risus actualis, ita ipsum risibile ab humanitate perfecte distinguitur; id quod patet ex iis, quae in statu quaestionis de distinctionibus diximus. In attributis autem divinis nulla talis ratio militat.

560. Obi. 8. In Deo est compositio ex natura et personalitate. Etenim, si inter personam et naturam nihil differt, aut tres sunt naturae, quia tres personae, aut una persona, quia una natura.

Resp. In Deo inter naturam et personalitatem est distinctio virtualis imperfecta. Et haec satis est, ut unitati naturae trinitas personarum non repugnet. Immo mysterium illud fidei distinctione reali inter naturam et personalitatem destrueretur. Haberemus enim in Deo quattuor realiter distincta sive quaternitatem, scil. naturam et tres personalitates.

Obi. 9. Quum plura realiter distincta sunt unum, hoc unum est compositum. Sed tres personae divinae sunt unus Deus. Ergo Deus compositus est.

Resp. Quando plura sunt unum per identitatem et non per aliquam coniunctionem, nulla habetur compositio. Profecto, si trinitas esset composita, haberemus aut personam compositam aut naturam compositam. Atqui non habemus personam compositam, sed tres personas simplices; neque habemus naturam compositam, sed tres personae sunt eadem natura simplicissima.

Obi. 10. Ex eo, quod Pater et Filius sunt idem esse divinum, non sequitur Patrem esse Filium. Ergo a pari ex eo, quod iustitia et misericordia in Deo sunt idem esse divinum, non sequitur iustitiam esse misericordiam.

Resp. Neg. par. Nam id, quod est esse divinum, debet esse infinitum neque ulla perfectio simplex ab eo aliena esse potest. Ergo iustitia, si est esse divinum, debet etiam esse misericordia, quia misericordia est perfectio simplex; et similiter misericordia, quae est esse divinum, debet esse iustitia. Contra, si Pater est esse divinum, non sequitur eum esse Filium, quia Filiatio non est perfectio, sine qua Pater infinitus esse non possit. — Ex dictis intelligis illo principio: „Duo, quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se", cautius utendum esse, quia sub nomine identitatis facile ambiguitas latet.

ARTICULUS II.

DE RELATIONIBUS INTER DEUM ET CREATURAM.

561. Relatio est habitudo unius ad aliud. Ad relationem tria requiruntur: a) subiectum, quod etiam relatum dicitur; est ens, quod ad aliud refertur; b) terminus, qui et correlatum vocatur;

est ens, ad quod subiectum refertur; c) fundamentum, quod est ratio, secundum quam una res ad alteram refertur. V. gr. si Petrus dicitur similis Paulo in albedine, Petrus est subiectum relationis, Paulus terminus, albedo Petri fundamentum; similitudo est ipsa relatio.

562. Relatio est *realis* vel *rationis* sive logica. Relatio realis est illa, quae in rebus ipsis exsistit independenter ab intellectus operatione, v. gr. inter causam et effectum est relatio dependentiae. Relatio rationis ea est, quae a mentis consideratione pendet, v. gr. relatio praedicati ad subiectum, generis ad speciem, signi arbitrarii ad significatum.

Alio modo relatio distinguitur *essentialis* et *accidentalis*. Relatio essentialis sive necessaria sive „secundum dici“ habetur, quum respectus ad aliud necessario aliquam essentiam comitatur et de ratione interna talis essentiae est, ex. gr. relatio creaturae ad Deum, scientiae ad obiectum suum, animae etiam separatae ad corpus, accidentis etiam eucharistici ad substantiam, possibilium ad essentiam Dei. Relatio accidentalis sive contingens sive „secundum esse“ ea est, quae potest adesse vel abesse a subiecto sive quae contingenter in subiecto est, v. gr. similitudo, aequalitas, relatio subiecti ad praedicatum etc.

Relatio essentialis, si est realis, appellatur transcendentalis; relatio accidentalis realis vocatur praedicamentalis sive categorica. De hac praecipue relatione praedicamentali valet illa definitio, qua relatio est illud, cui hoc ipsum est esse, ad aliud quodammodo se habere; vocatur etiam „esse ad“, τὸ πρός τι. Relatio enim pertinet ad genus accidentis, et sic ei cum aliis accidentibus convenit „esse in“; est scil. relatio in subiecto. Deinde relatio est particularis species accidentis, et sic ei per modum differentiae a ceteris accidentibus convenit „esse ad“. — Bene autem notandum est eandem relationem secundum diversam considerationem esse transcendentalem et praedicamentalem. Sic eadem relatione homo sciens et scientia eius ad obiectum scientiae referuntur. Haec autem relatio, si spectatur in ipsa scientia, est necessaria et transcendentalis; si spectatur in homine, est contingens et praedicamentalis [1].

---

[1] Differentiam utriusque relationis optime describit Tilm. Pesch: „Relatio categorica a non categorica duabus rebus differre dicitur: eo, quod relatio categorica respicit purum terminum et quod exigit necessario terminum exsistentem, dum relatio transcendentalis refertur ad terminum fungentem etiam alio officio praeter munus termini atque etiam referri possit ad terminum actu non ex-

563. Ut relatio realis exsistat, hae quinque condiciones requiruntur:

1. Subiectum debet esse reale et exsistens. Nam ordo realis in ente rationis esse nequit.

2. Fundamentum relationis reale in subiecto esse debet. Relatio enim aliam realitatem non habet, nisi in fundamento. Ergo, si fundamentum non est reale, neque relatio realis esse potest.

3. Fundamentum in subiecto esse oportet cum debita ratione fundandi; scil. habeat necesse est realem ordinationem ad terminum vel sit in eodem vel congruo ordine cum termino et hinc involvat aliquam dependentiam ad terminum, ita ut subiectum ex ipso respectu ad terminum aliquo modo perficiatur.

4. Terminus relationis debet esse realis et exsistens. Nam ad entia rationis vel possibilia vel praeterita vel futura subiectum exsistens non ordinatur, ut ab iis compleatur, sed res simul exsistentes inter se communi ordine continentur et perficiuntur. — Haec tamen condicio tunc tantum requiritur, quando nulla intervenit relatio essentialis sive transcendentalis. In relatione enim transcendentali respectus includitur in ipsa natura rei, quam ordinat. Hinc relatio transcendentalis, si non ex speciali ratione terminum realem et exsistentem postulat (ex. gr. cognitio intuitiva, dependentia creaturae a Deo), ex genere suo potest esse sine termino reali et exsistenti, v. gr. relatio scientiae ad obiectum suum possibile est realis: relatio animae a corpore separatae ad corpus, quod non amplius exsistit, est realis. Sicut autem relatio

---

sistentem. Itaque relatio praedicamentalis est ea, qua aliquid formaliter refertur ad terminum, non tamquam ad subiectum vel obiectum vel finem, sed tamquam ad solum terminum, neque est pars ullius accidentis alius neque illius differentiam exprimit, sed ipsa accidens est reale, cuius tota ratio est ‚esse ad terminum'. . . . Dum igitur relatio transcendentalis per omnia rerum genera et praedicamenta vagatur, relatio praedicamentalis est specialis categoria, quae a categoriis reliquis diversa est. Relatio transcendentalis est entitas illa absoluta, qua subiectum primo in se ipso constituitur et deinde secundario ad aliud refertur; quamobrem in ratione interna alicuius substantiae vel accidentis sita est. Contra relatio praedicamentalis est purus respectus rei ad aliquid aliud, qui subiecto vel fundamento secundum propriam suam naturam iam constituto quasi advenit atque accedit; et totum eius esse in eo cernitur, ut referat subiectum ad terminum" (Instit. logic. n. 1536). Nempe relatio transcendentalis vix distinguitur a forma, cui est necessaria et propterea, sicut haec forma, per omnia genera vagatur sive omnia genera transcendit. V. gr. relatio scientiae ad scibile versatur in genere qualitatis, relatio creaturae ad Deum in genere substantiae, relatio extensionis ad subiectum in genere quantitatis etc.

transcendentalis scientiae ad obiectum possibile est realis, ita etiam relatio praedicamentalis hominis scientis ad idem obiectum est realis.

5. Terminus relationis a subiecto realiter distinctus esse debet. Secus enim ordinatio ad terminum realis esse nequit, quia nihil a semetipso dependet aut a semetipso perficitur.

Si ex his condicionibus una vel plures desunt et intellectus nihilominus relationem concipit defectum propria operatione supplendo, relatio rationis habetur. Hinc v. gr. ex defectu primae condicionis relatio caecitatis ad oculum est logica. Ex defectu secundae condicionis relatio similitudinis inter duas caecitates est rationis. Item relatio cogniti ad cognoscentem est rationis, quia fundamentum est actus cognitionis, qui in cognoscente, non in cognito habetur. Ex defectu tertiae condicionis relatio cognoscibilis ad intellectum est rationis, quia scientia ad scibile ordinatur, non scibile ad scientiam. Item relatio Creatoris ad creaturam est rationis, quia creatura ad Creatorem, non Creator ad creatorem ordinatur. Ex defectu quartae condicionis relatio oculi ad caecitatem vel relatio similitudinis inter Caesarem et Napoleonem est rationis. Ex defectu quintae condicionis relatio identitatis inter Alexandrum et filium Philippi est rationis.

564. His praemissis omnes quaestiones de relationibus, quae inter Deum et creaturas vigent, facile solvuntur. Ex ordine dicimus:

Assertio 1. **In Deo non sunt relationes reales ad creaturam.** Nam a) ad relationem realem requiritur, ut subiectum a termino aliqualiter dependeat, quatenus ex respectu ad eum quodammodo perficitur. Atqui Deus nullo modo a creatura pendet vel ex ea perficitur.

b) Relationes inter Deum et creaturam potissimae esse videntur: α) relatio Creatoris ad creaturam; β) relatio scientiae divinae ad suum obiectum; γ) similitudo Dei cum creatura; δ) coexsistentia cum creaturis secundum habitudinem ad tempus et locum. Atqui nulla ex his realis est.

Prob. Min. 1. p. Causa creata ad effectum suum relationem realem habet, quia virtus creata operatione sua actuatur et perficitur et ex ipso effectu generato nobilitatur. V. gr. pater ex filiis generatis et sibi subiectis gloriam et commodum habet. Contra Deus a creatura sua nil perfectionis intrinsecae accipere potest.

Prob. Min. 2. p. Scientia creata ad obiectum suum relationem realem habet, quia scientia ab obiecto regulatur et specificatur.

Contra divina scientia obiectis creatis nihil debet, sed totam perfectionem suam ex essentia Dei sola habet. Imprimis obiecta creata non specificant scientiam Dei, sed mere terminant.

Prob. Min. 3. p. In rebus mundanis relatio similitudinis realis est. Nam habetur propriissime similitudo, quia saepe univoce in eadem forma conveniunt. Et haec similitudo est relatio realis, quia creaturae communem universi ordinem constituunt, in quo, fere tamquam partes in toto, mutua relatione et proportione perficiuntur, universi bonitatem aliquo modo participantes. Contra Deus cum creaturis nullam formam communem habet nisi analogice, quia omnis perfectio Deo primo convenit et creaturis dependenter a Deo. Propterea Deus creaturis stricte loquendo non est similis, sed imperfecte eum imitantur res creatae. Multo minus in Deo, quatenus eum creatura imitatur, relatio realis est, quia Deus ad creaturam non ordinatur neque ex eius consortio perficitur.

Prob. Min. 4. p. In rebus mundanis coexsistentia secundum tempus et locum relatio realis est, quia per hanc coexsistentiam debitum ordinem ad invicem habent, ut universi harmoniam conspiratione mutua efficiant et inde aliquam ulteriorem perfectionem accipiant. Contra Deus eo, quod creaturis coexsistit, ex iis nullum emolumentum habet.

Nota. Deus est realiter Creator et Dominus creaturae, ut patet. Sed haec realis dominatio non est realiter relativa, sed supra ordinem relationis realis elevata. Multo minus dominatio ab essentia divina realiter distincta est. Bene igitur discernenda sunt haec tria: dominatio realis, relatio realis, distinctio realis.

565. ***Assertio 2.* In creatura sunt relationes reales ad Deum.** Nam relatio creaturae, ut est creata, ad Deum Creatorem vel Conservatorem realis est, quia quinque condiciones relationis realis implentur. Praeterea creatura, ut cognita, ad Deum cognoscentem realiter refertur, quia ex cognitione Dei veritas eius ontologica pendet [1]. Deinde creatura relationem realem ad Deum ut causam exemplarem habet. At haec relatio non est similitudo perfecta, sed *quasi similitudo*, quia in praedicato univoco non fundatur. Bene S. Thomas: „Licet *aliquo modo* concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturae . . . Dicimus enim, quod imago est similis homini *et non e converso*. Et similiter dici potest aliquo modo,

---

[1] Cf. Pesch, Instit. logic. n. 1369.

quod creatura sit similis Deo, non tamen, quod Deus sit similis creaturae."[1] Nimirum homo ad imaginem, ut est imago, non ordinatur, sed potius imago ad hominem; et propterea in homine non est relatio realis ad imaginem neque similitudo presse dicta, quia omnis id genus similitudo relatio realis est. Contra imago est similis homini. Et eodem modo homo relatione reali similis est Deo, sed imperfecte propter analogiam praedicatorum. — Denique creatura relationem coexsistentiae ad Deum aeternum et immensum habet. Postremo creatura realiter ad Deum refertur ut finem ultimum.

566. *Assertio 3.* **In Deo sunt relationes rationis ad creaturam.** Intellectus enim noster non potest intelligere relationem huius ad aliud, nisi e converso concipiat relationem quandam alius ad hoc. Ergo, quum creatura ad Deum referatur, concipitur etiam relatio Dei ad creaturam. Quae, quum non sit realis, rationis esse debet.

567. *Assertio 4.* **Relationes logicae Dei ad creaturam non obsunt summae Dei simplicitati.** Nam Deus ex respectu ad creaturas nullam acquirit actualitatem vel perfectionem et sic praecisionis perfectae nullus est locus. Praeterea si decreta Dei libera, ut vidimus, in Deo non faciunt compositionem, multo minus illae relationes ad creaturam, quia esse relationis magis tenue est quam esse decreti, cui relatio subsequitur. Denique relationes rationis generatim non faciunt compositionem in subiecto.

Nota. In Deo vidimus non esse relationes reales ad extra. Fide tamen scimus in Deo esse relationes reales ad intra secundum processiones personarum in SS. Trinitate. De hac re consulantur theologi.

ARTICULUS III.

DE DISTINCTIONE PERFECTIONUM DEI.

568. Quamvis Deus sit absolute simplex, aliqua distinctio perfectionum divinarum admittenda est. Quod ut plenius pateat, ex ordine statuimus:

Assertio 1. **Dei essentiam non cognoscimus per speciem propriam** (loquimur de essentia Dei physica, prout per singulas perfectiones speciatim describitur). Scil. Deum non cognoscimus

[1] Summa theol. p. 1. q. 4. a. 3. ad 3. Neque tamen in hac re scrupulosi esse debemus. Si commodius sic loquimur, fortiter dicamus Deum esse similem creaturae et hanc Deo. Ipse S. Thomas passim dicit essentiam divinam esse similitudinem rerum creatarum (cf. v. gr. Summa theol. p. 1. q. 15. a. 2. ad 1).

per se et immediata intuitione, ut est in se, sed per species, quas ex rebus creatis acquisivimus, ad harum similitudinem et analogiam.

Nota. 1. Proprium dicitur de nomine, de conceptu et de specie. Proprium, ut dicitur de nomine, opponitur improprio. Nomen proprie rei convenit, quando ratio nomine significata vere et formaliter in re inest; improprie convenit, quando ratio in re non est formaliter, sed tantum secundum similitudinem vel habitudinem extrinsecam, ut sanitas improprie medicinae tribuitur. — Conceptus proprius sive distinctivus opponitur communi. Conceptus alicui rei proprius est, quando in ea sola verificatur; communis est, quando etiam ad alias res se extendit. — Species propria opponitur alienae. Per speciem propriam illud cognoscitur, quod vel immediate in se vel in alio secundum perfectam similitudinem cognoscitur, v. gr. hominem, quem in se video vel in speculo considero, per speciem propriam cognosco. Per speciem alienam illud cognoscitur, quod non cognoscitur, ut est in se, sed secundum similitudinem imperfectam et analogiam cum aliis rebus.

Conceptus rei, qui est per speciem propriam, appellatur quidditativus (vel etiam proprius). Ergo de Deo non habemus conceptum quidditativum. Conceptus rei, qui est per speciem alienam, appellatur analogus. Ergo duplici sensu conceptus nostri de Deo sunt analogi: a) quia non sunt univoci, sed aliter in Deo, aliter in creaturis; b) quia eos non concipimus, prout sunt in Deo, sed per speciem alienam, quae hauritur ex creatura.

Etsi conceptum Dei quidditativum non habemus, habemus tamen proprium sive distinctivum i. e. conceptum, qui soli Deo convenit et quo Deus ab omni alia re distinguitur. Hic autem conceptus non est proprius ex *propriis*, ut aiunt, sed proprius *ex communibus*, i. e. conceptus Dei distinctivus formatur non notis, quae aliquid Dei quidditative, sive ut est in Deo solo, exprimunt, sed notis, quae singulae Deo et rebus creatis communes sunt, sed negatione et combinatione ita coalescunt, ut conceptus oriatur, qui soli Deo convenit.

2. Interdum apud S. Patres et alios auctores legimus nos nescire, quid Deus sit. Nimirum quidditatem Dei nescimus, quatenus non habemus conceptum Dei quidditativum, sed analogum. — Interdum etiam legitur nos nescire, quid Deus sit, sed potius scire, quid non sit. Hoc verum est, quatenus perfectiones, quibus, quid Deus sit, pro modulo intelligentiae nostrae describimus, verius, ut quidam aiunt, de Deo negantur quam affirmantur, qua de re diximus n. 518 et 519.

569. ***Assertio 2.*** **Quadantenus cognoscimus, quid Deus sit.** Nam a) scimus, num Deus sit. Atqui de nulla re potest sciri, *an sit,* nisi aliquo modo scitur, *quid sit.* b) Demonstravimus Deum via affirmationis, negationis et excellentiae ex creaturis cognosci. Habemus igitur aliqualem conceptum Dei, scil. per speciem alienam.

570. ***Assertio 3.*** **Cognoscimus Deum per multos conceptus.** a) *Possumus* de Deo multas notiones efformare, non obstante summa eius simplicitate. Nam de obiecto simplicissimo notiones variae haberi possunt, si illud ea omnia praestat, quae in creaturis praestant plures perfectiones simul sumptae. Fundamentum igitur

possibilitatis formandi de Deo varios conceptus est Dei perfectio infinita, qua una res summa omnes perfectiones simplices in se formaliter exprimit, vel qua una res summa secundum varios respectus realiter imitabilis est et idealiter conceptibilis.

b) *Debemus* de Deo multas notiones efformare. Neque enim Deum cognoscimus intuitive, sed discursu ex creaturis facto. Hinc perfectiones Dei apprehendimus notionibus, quibus creatam perfectionem describimus. Atqui creata perfectio divinam infinitatem non adaequate, sed quasi ex parte imitatur. Hinc cognitio nostra Dei non completur, nisi multas notiones iungimus. Fundamentum igitur necessitatis formandi de Deo varios conceptus est debilitas intellectus nostri, qui varias Dei perfectiones, ut sunt in se unum, non valet unico conceptu exprimere, sed eas per varios conceptus ex creaturis imperfectis haustos repraesentare debet. — Ergo duplex est fundamentum multiplicandi notiones, quibus Deum intelligimus: perfectio essentiae divinae et imperfectio intellectus humani.

c) *Neque tamen falsa fit cognitio nostra* per multas illas de Deo simplicissimo notiones. Non enim affirmamus in Deo perfectiones ita esse divisas, sicut eas notionibus distinctis concipimus, sed probe tenemus: α) Deum vere, formaliter dico et eminenter, continere realitatem perfectionum simplicium, quas ei tribuimus; β) non tamen habere eas eo modo imperfecto et diviso, quo eas concipimus, sed modo infinite perfecto et per summam simplicitatem.

571. ***Assertio 4.*** **Varietas notionum, quibus Deum concipimus, perfectionum divinarum indicat distinctionem virtualem, non pure mentalem.** Nam:

a) *Illis notionibus non concipimus aliquid Deo plane extrinsecum,* ut si de arbore concipio, quod est cognita a Petro. Nempe perfectiones Deo intrinsecae istis conceptibus exhibentur, ut si Deum dicimus infinitum, aeternum, sapientem.

b) *Illae notiones non solo nomine differunt,* ita ut habeamus multa quidem nomina, sed quae sint omnia synonyma, i. e. quorum significatum eandem semper habeat definitionem. Contra alia est definitio sapientiae divinae, alia iustitiae.

c) Ergo variorum conceptuum distinctio in ipso Deo habet fundamentum intrinsecum, quatenus simplicissima eius natura omnia munia praestat, quae in creaturis ad multas perfectiones inter se diversas spectant, et hinc multis conceptibus obiective diversis infinita sua perfectione aequivalet. *Est igitur in Deo distinctio virtualis.*

572. *Assertio 5.* **Distinctio virtualis, quae in Deo habetur, est imperfecta.** Est enim haec distinctio, ut ex praecedentibus articulis constat, sine praecisione perfecta.

573. Scholion. I. In ipsa distinctione virtuali imperfecta, quae in Deo est, varii gradus habentur:

a) Valde imperfecta distinctio habetur inter attributa transcendentalia, velut inter veritatem et bonitatem. — Nam haec in ipsis creaturis imperfecte distinguuntur, quanto magis in Deo?

b) Maior est distinctio inter alia attributa Dei absoluta et necessaria, velut inter iustitiam et misericordiam. Haec enim in creaturis, a quibus nostri conceptus desumuntur, perfecte virtualiter vel etiam realiter distincta inveniuntur.

c) Iterum maior est distinctio inter essentiam Dei et personalitatem, velut Paternitatem. Etsi enim Paternitas ab essentia divina separari non potest, invenitur tamen persona divina, quae Paternitate non constituitur.

d) Potissima denique distinctio virtualis habetur inter essentiam Dei et decreta eius libera vel scientiam contingentem. Decreta enim haec non ab aliquibus tantum, sed ab omnibus personis divinis et ab ipsa essentia divina abesse possunt.

574. II. Quaerunt auctores, num attributa sint de essentia Dei. Qua in re imprimis advertendum est in universum non converti esse in re idem cum essentia et esse de essentia. Nam ad illud prius sufficit, ut in re non sit distinctio virtualis perfecta; ad hoc vero posterius necesse est, ut non possit esse rei essentia plene constituta, praeciso eo, quod dicitur esse de essentia [1]. Ut igitur aliquod attributum sit de essentia Dei, primo requiritur, ut sine eo non possit cuiquam ratio deitatis convenire; id enim, sine quo alicui ratio deitatis convenit, non spectat ad plenam essentiae Dei constitutionem. Insuper requiritur, ne sit perfecte virtualiter distinctum ab essentia Dei metaphysica; secus enim essentia Dei concipitur, quin illud attributum implicite concipiam et hinc attributum non pertinet ad plenam constitutionem essentiae Dei, ut in nobis est. Non autem requiritur, ut id, quod dicitur esse de essentia Dei, sit de *expressa* definitione Dei. — Ex dictis intelligis de essentia Dei non esse attributa non necessaria, velut esse Creatorem, quia Deus posset esse sine iis. Insuper ea, quae singulis personis Trinitatis sunt propria, velut Paternitas, non sunt de essentia Dei, quia Filius est Deus, quin Paternitate constituatur. Reliqua autem attributa omnia de Deo essentialiter dicuntur. Itaque si Deum dicimus esse iustum vel sapientem, nil aliud facimus quam explicare, quid in conceptu Dei implicite contineatur. — Ceterum etsi Paternitas vel Filiatio non est de essentia deitatis; est tamen viceversa deitas de essentia Paternitatis; et similiter iudicandum de attributo Creatoris.

Quaeres, utrum v. gr. immensitas sit de essentia Dei metaphysica an physica. — Est de utraque. De essentia metaphysica est tamquam id, quod in eius ratione implicite continetur. De essentia physica est tamquam id, quod expresse continetur.

Non solum attributa sunt de essentia Dei, sed unumquodque attributum est de essentia reliquorum, velut iustitia in Deo essentialiter de misericordia

[1] Suarez, Metaph. disp. 30. sect. 6. n. 9.

praedicatur. Nam attributa divina, ut sunt divina, plene non constituuntur sine aseitate. Hinc aseitas est de essentia cuiuslibet attributi. Ergo etiam omnia praedicata, quae in aseitate essentialiter includuntur, sunt de essentia illius attributi.

575. III. Quaeritur etiam ab auctoribus, utrum in una perfectione divina omnis alia perfectio includatur non solum identice et ut in Deo est, sed etiam formaliter et ut a nobis concipitur. Quaestio non differt a praecedenti. Dico igitur iustitiam divinam includere misericordiam non solum identice et materialiter, ut in nobis animalitas rationalitatem includit, sed etiam formaliter implicite, quia, si iustitia, ut est divina, concipitur, implicite misericordia eo, quo diximus, modo concipitur. Iustitia autem misericordiam non includit formaliter explicite, quia expressa variorum attributorum definitio diversa est. Hoc modo auctorum controversia pacifice componitur. Nam, qui negant misericordiam divinam iustitiam formaliter includere, loquuntur de inclusione formali explicita; qui affirmant, loquuntur de inclusione formali implicita.

576. IV. Distinctio virtualis imperfecta satis est, ut unum attributum ex altero a priori derivari possit. Nam unum attributum per aliud demonstramus, quatenus ea consideramus, prout a Deo et creaturis abstrahunt. Et haec demonstratio erit a priori, si id, a quo sumitur argumentum, vel generatim vel ex speciali Dei natura rationem quandam prioris habet, velut si ex intellectu Dei voluntatem demonstramus vel si ex exsistentia Dei sive aseitate aliquid deducitur.

577. V. Eadem distinctio virtualis imperfecta satis est, ut falsae sint hae propositiones: Deus, qua immensus, futura praescit; Deus, qua iustus, miseretur; Deus per ideam equi creavit hominem; Pater voluntate generat Filium etc. Nam suprema Dei perfectio in summa simplicitate multa quasi munia comprehendit; neque semper secundum adaequatam suam rationem operatur vel a nobis expresse consideratur. Hinc, prout Deus a nobis tantum sub hac vel illa ratione sive formaliter explicite consideratur, haec vel illa operatio, hoc vel illud praedicatum ei tribuendum est. Hinc propositiones, quae sensum reduplicativum habent, falsae sunt, si Deo, qui in iis secundum unum tantum munus consideratur, ea tribuunt, quae secundum aliud munus ei propria sunt. Et hoc accidit in propositionibus allatis. Nam prima Deo aliquid tribuit sub ratione immensitatis, quod ei convenit sub ratione intelligentis; altera sub ratione iustitiae praedicat, quod in Deo est secundum rationem misericordiae; tertia Deo, ut est idea equi, id ascribit, quod ei proprium est, ut est idea hominis; quarta Deum Patrem, ut est voluntas, generare dicit, quum generet, ut est intellectus ingenitus.

Facillime etiam intelligis, non obstante summa Dei simplicitate, dicendum esse „Deus odit peccatum", nequaquam vero „Deus amat peccatum", quamvis actus amoris et odii in Deo sint idem. Videlicet unus ille summus actus, qui est Deus, prout terminatur ad bonum, rationem habet amoris et, prout terminatur ad malum, rationem habet odii.

578. VI. Scotistae inter distinctionem realem et rationis aliquam mediam excogitarunt, quam *formalem ex natura rei* appellabant. Eam intervenire censebant inter praedicata essentialia sive gradus metaphysicos in eodem individuo, velut inter animalitatem et rationalitatem Petri. Putabant enim hanc propositionem: „Animalitas Petri non est eius rationalitas", locum habere antecedenter ad omnem mentis praecisionem, et ideo animalitatem et rationalitatem non sola

ratione distingui. Propterea distinctionem illorum praedicatorum dicebant esse ex natura rei i. e. antecedenter ad statum praecisionis, quem res habet in mente; simul autem distinctionem appellabant formalem, ut eam opponerent reali. Eandem distinctionem formalem ex natura rei inter attributa divina vigere tradebant. — Contra hanc opinionem in theodicaea non est multis disputandum. Refutatur enim iis, quibus in ontologia generatim tale distinctionis genus improbatur. Nimirum distinctio, quae est ex natura rei sive antecedenter ad mentis operationem, non potest non esse realis. Eo ipso igitur, quia constat attributa divina non distingui realiter, etiam distinctio Scotistica exclusa est. — Illa autem propositio: „Animalitas Petri non est eius rationalitas", supponit praecisionem mentis, quam termini abstracti significant, et tantum consequenter ad hanc praecisionem de animalitate et rationalitate Petri, ut sibi opponuntur et ab invicem distinguuntur, sermo esse potest[1].

579. VII. Alii auctores inter distinctionem realem et rationis mediam ponunt, quam appellant *virtualem intrinsecam*, eamque in gradibus metaphysicis et attributis divinis locum habere volunt. Appellatur haec distinctio ab illis auctoribus virtualis non solum, quia aequivalet multis perfectionibus, quae distingui possunt, sed etiam quia aequivalet distinctioni earum, ita ut res sine ulla actuali pluralitate capax sit recipiendi praedicata contradictoria; appellatur intrinseca, quia in re distinctio non habetur per denominationem extrinsecam a pluralitate conceptuum, quibus eadem res sub diversa ratione intelligitur, sed independenter ab omni mentis praecisione. — Etiam haec sententia in ontologia satis refutatur. Neque enim in solo Deo, sed generatim haec distinctio improbanda est, quia fieri non potest, ut de una re simul verificentur ea, quae inter se sunt vere contradictoria. Verae quidem sunt simul hae propositiones: „Deus intelligit", et „Voluntas divina, quae est Deus, non intelligit". Sed haec posterior propositio non contradicit priori, quum sensus sit: „Deus secundum formalitatem voluntatis non intelligit": et in hoc supponitur praecisio mentis nostrae, ex qua sola intellectus et voluntatis divinae habetur distinctio[2].

O b i c i t u r. Etiam distinctio virtualis imperfecta a Deo aliena esse videtur. Si enim Deum per conceptus diversos inadaequatos cogitaremus, unam perfectionem divinam tamquam incompletam et ab aliis complendam intelligeremus et sic falsum de Deo cognosceremus.

Resp. Non concipimus v. gr. iustitiam divinam ut complendam per misericordiam, sed bene scimus iustitiam in Deo omnem perfectionem essentialiter includere. Itaque si iustitiae misericordiam addimus, non id agimus, ut iustitiam compleamus, sed ut id, quod in conceptu iustitiae implicite habetur, expresso conceptu nobis repraesentemus.

ARTICULUS IV.

DE MODO LOQUENDI CIRCA DIVINA.

580. Saepe docent de Deo magis proprie terminos abstractos quam concretos praedicari v. gr. melius dici: „Deus est sapientia", quam „Deus est sapiens". — Ratio est obvia. Nimirum termini

---

[1] Cf. Pesch, Instit. logic. n. 1357. [2] Ibid. n. 1358.

concreti suppositum et formam aliquam suppositi significant: et quidem suppositum exprimitur directe sive in recto, etsi confuse et obscure, forma autem indirecte sive in obliquo, etsi distincte et clare. V. gr. homo significat directe et obscure eum, qui habet humanitatem, indirecte et distincte ipsam humanitatem. Itaque, quia termini concreti *directe* significant suppositum et quia suppositum multas habere potest formas praeter eam, quam terminus concretus clare indicat, hinc fit, ut terminus concretus, etsi distincte unam tantum formam exprimit, minime tamen a ceteris formis praecidat, quae simul in eodem supposito insunt. Et ideo termini concreti significant per modum totius, quatenus significant suppositum, quod multas habet formas tamquam partes. Propterea dicere possumus: „Homo est sapiens", quia scil. totum praedicatur de toto et perfecta inter subiectum et praedicatum habetur identitas, quum utrimque significetur idem suppositum, etsi in subiecto denominatur secundum formam humanitatis, in praedicato secundum formam sapientiae. — Contra termini abstracti formam solam significant cum praecisione a subiecto et consequenter cum praecisione a ceteris formis subiecti; et ideo terminus abstractus significat per modum partis. V. gr. sapientia non significat hominem, qui habet sapientiam, sed tantum eam partem hominis, secundum quam denominatur sapiens. Propterea non licet dicere: „Homo est sapientia", quia praedicaretur pars de toto et identitas inter subiectum et praedicatum deesset. Immo non licet dicere: „Homo est humanitas", propter eandem rationem. — Ergo de creaturis abstracta non praedicantur, quia termini abstracti significant partem suppositi creati. Iam vero in Deo propter summam eius simplicitatem nullae sunt partes, sed unaquaeque perfectio etiam secundum statum praecisionis imperfectae, quam habet in mente nostra, omnes reliquas implicite et essentialiter includit. Propterea unaquaeque perfectio est totus Deus. Recte igitur dicitur: „Deus est sapientia", quia praedicatur totum de toto. Nihilominus etiam recte dicitur: „Deus est sapiens", vel: „Deus habet sapientiam", quia totum non solum est totum, sed habet etiam totum, scil. per identitatem, non tamquam partem. Propterea, si dicitur de Deo abstracta melius praedicari quam concreta, hoc non ita intelligendum est, quasi praedicatio concretorum sit minus recta. Sed haec praedicatio generalior est et Deo cum creaturis communis, quum illa sit soli Deo propria: nempe prior abstrahit a simplicitate Dei, quam altera expresse significat.

Sicut bene dicitur: „Deus est sapiens", et: „Deus est sapientia", ita etiam bene dicitur: „Omnipotens est sapiens", et: „Omnipotens est sapientia", vel: „Omniscius est sapiens", et: „Omniscius est sapientia", e. i. p. Nam terminus concretus, qui in subiecto ponitur, semper significat idem suppositum divinum, quod modo secundum hanc formam expresse conceptam, modo secundum illam denominatur; et ideo id, quod de Deo valet, aeque valet de Omnipotente, de Omniscio e. i. p. Ergo generatim dicendum est in Deo de concretis recte praedicari tum concreta tum abstracta. Ad praedicationem concreti autem refertur etiam verbalis, velut haec: „Deus amat", „Deus punit scelera".

581. Licetne igitur etiam de abstractis concreta praedicare, v. gr. in hunc modum: „Omnipotentia est sapiens", „misericordia divina punit scelera hominum", „deitas generat personam Filii"? Non licet, nisi vel propositio verificatur sensu reduplicativo, vel expresse mones te loqui sensu specificativo, non reduplicativo. Ratio est, quia, quando de abstractis praedicantur concreta, propositio semper intelligitur reduplicative. Itaque, qui dicit: „Misericordia divina punit scelera", aliis verbis dicit, „Deus, qua misericors, punit scelera"; quod profecto falsum est (n. 577).

Licet tamen de abstractis abstracta praedicare; v. gr. recte dicitur: „Deitas est sapientia, omnipotentia est iustitia". Nempe in creaturis abstracta de abstractis non praedicantur, v. gr. non licet dicere: „Animalitas Petri est eius rationalitas", nisi forte expresse moneas te loqui, ut aiunt, sensu *materiali,* i. e. te non loqui de ipsis formalitatibus significatis, quae sunt praecisae in mente, sed de earum fundamento ex parte rei, quod est unum sine actuali distinctione. Ratio est, quia termini abstracti formam significant secundum statum praecisionis, quam habent in mente nostra; forma autem sic praecisa in creaturis est pars suppositi; ergo, quum pars totius de parte praedicari non possit, in creaturis abstracta de abstractis non sunt praedicanda. Contra in Deo perfectio quaevis etiam secundum praecisionem mentis nostrae imperfectam est totus Deus, et propterea bene abstracta de abstractis in Deo dicuntur [1].

---

[1] Sedulo igitur distinguendi sunt: sensus materialis, specificativus, reduplicativus. Sensus materialis habetur, quando terminus abstractus contra communem usum loquendi non sumitur pro formalitate significata et praecisa, sed pro tota entitate obiectiva, quae reali identitate hanc formalitatem cum aliis

582. Dicta breviter in hunc modum comprehendi possunt: In Deo de concretis praedicantur concreta et abstracta; abstracta praedicantur de concretis et abstractis; at de abstractis concreta non praedicantur (nisi verificatur sensus reduplicativus)[1]. — Neque tamen in hac re nimis anxii esse debemus et multo minus aliorum dicta facile accusanda sunt. Prae ceteris cautus sis, quando de termino abstracto praedicatio verbalis fit; nulla igitur ratione dicendum est: „Iustitia divina libenter dimittit peccata; omnipotentia generat Filium etc.“[2]

583. Corollarium. I. Etsi recte de Deo abstracta praedicantur, tamen cavendum est, ne hic modus loquendi in argumentationem errores importet. Nam regulae syllogismorum, quae communiter feruntur, istas praedicationes non speciatim curant, quia rarae sunt. Falso v. gr. concluderes: „Misericordia divina parcit; atqui iustitia divina est misericordia divina; ergo iustitia divina parcit.“ Qui error ut detegatur, abstracta explicanda sunt concretis. Tunc habes: „Deus ut misericors parcit; atqui Deus

---

comprehendit. Sensus reduplicativus (prout hic sumitur) habetur, quando formalitas subiecto propositionis explicite significata ratio est, cur praedicatum subiecto conveniat. Sensus specificativus habetur, quando simpliciter praedicatum subiecto inesse enuntiatur, quin formalitati in subiecto significatae specialis vis expresse tribuatur; quando subiectum est terminus abstractus, sensu specificativo de subiecto dici possunt, quae ei secundum formas explicite vel implicite significatas conveniunt. Cf. Pesch, Instit. logic. n. 295.

[1] Quaeres, cur propositio: „Iustitia est misericordia“, sumatur sensu specificativo, haec vero, „Iustitia est misericors“, sensu reduplicativo, ita ut prior sit recta, altera falsa. Ratio esse videtur, quia generatim termini abstracti, si pro subiecto propositionum ponuntur, reduplicationem indicant. Etenim, quum in creaturis una forma reliquas ne implicite quidem contineat, de sapientia Petri non possunt praedicari nisi ea, quae Petro conveniunt, ut est sapiens. Hinc termini abstracti vim reduplicativam induerunt. Hic modus significandi etiam ad divina transfertur. Et propterea, quamvis sapientia Dei ceteras perfectiones omnes essentialiter includat et hinc omnia, quae de Deo dicuntur, etiam de sapientia eius valeant (sensu scil. specificativo), tamen de sapientia Dei (sine debita reservatione) non sunt praedicanda, nisi ea, quae Deo conveniunt, ut secundum solam sapientiae rationem consideratur. — Reduplicatio autem propositionum fieri solet ex parte subiecti. Ideo, si ex parte praedicati ponitur terminus abstractus, signum est in illa propositione abstracta vim reduplicativam non habere. Et propterea propositio: „Iustitia est misericordia“, sumitur sensu specificativo.

[2] Ipsum nomen Dei communi usu sine ulla haesitatione de abstractis praedicatur dicendo, v. gr.: „Omnipotentia est Deus“. Quibus verbis significare volumus omnipotentiam non esse partem Dei, sed essentialiter esse totum Deum.

simplicissimus est iustus et misericors; ergo Deus, ut iustus, parcit"; qui syllogismus est profecto pessimus.

II. Ex dictis sequitur propositionem: „Deus est sapientia", vel: „Deus est esse", simplicitatem Dei supponere. Quia scil. Deus simplex est et hinc unaquaeque perfectio est Deus, abstracta de Deo praedicare licet. Ergo, qui sic argumentatur: „Deus est esse; atqui, qui non solum esse habet, sed est esse, est simplex; ergo Deus est simplex", petitionem principii committit, nisi forte maiorem auctoritate Scripturae vel S. Patrum vel philosophorum probat.

584. Scholion. Deus saepe appellatur sapientia subsistens, sapientia ipsa, sapientia simpliciter, sapientia absoluta, sapientia per essentiam. Quas expressiones oportet breviter explicare. Sapientia subsistens dicitur Deus, quia sapientiam non in aliqua priori potentia tamquam in subiecto recepit. Propter eandem rationem Deus dicitur sapientia ipsa. Sed frequentius haec expressio adhibetur, ut a Deo excludatur non solum omnis potentia praevia, in qua actus sapientiae recipiatur, sed etiam omnis alius actus, qui a sapientia sit realiter vel perfecte virtualiter distinctus. Sapientia simpliciter dicitur Deus, quia in ipso nihil est non-sapientiae, i. e. nihil sapientiae oppositum vel eam limitans. Sapientia absoluta dicitur Deus, vel quia sapientia eius non est inchoata et imperfecta, sed infinita, vel quia sapientia eius non est relativa et ab alio dependens, sed eam a se habet et intrinseca necessitate. Denique sapientia per essentiam dicitur Deus, quia in ipso sapientia primo inest, neque quidquam sapiens esse potest, nisi ab eius sapientia accepit, in quantum a Deo factum est in similitudinem suae sapientiae. Eodem modo, quo Deus dicitur sapientia ipsa, sapientia absoluta etc., dicitur etiam esse ipsum, iustitia per essentiam etc., ut per se patet. — Ceterum variae illae formulae saepe promiscue adhibentur. Cf. de his etiam, quae diximus cap. 1. art. 3.

Ex iis, quae diximus, sequitur eos, qui essentiam Dei metaphysicam in eo reponunt, quod est esse ipsum, hanc expressionem, quo sensu tunc sit accipienda, accurate definire debere, quia vario modo adhiberi solet. Et in decursu disputationis sedulo iis cavendum est, ne, dum ex essentia Dei metaphysica varia attributa derivant, illam formulam modo hoc modo illo sensu sumentes principium petere videantur.

ARTICULUS V.

NUM DEUS IN COMPOSITIONEM ALIORUM VENIRE POSSIT.

585. Natura divina non tantum non est in se composita, sed repugnat eam umquam per modum partis in compositionem venire cum alio ente. Circa quam veritatem ex ordine notamus:

Assertio 1. **In Deo nequit esse identificatio naturae cum aliis rebus**, i. e. Deus non potest cum aliis substantiis essentialiter diversis ita identificari, ut natura Dei sit tota earum natura. — Haberemus enim multas naturas, quae essent una natura divina; in quo est contradictio.

Assertio 2. **In Deo nulla potest esse compositio necessaria cum alio ente**, i. e. Deus ex intrinseca naturae suae necessitate non componitur ad aliud ens. — Hoc enim ens ad naturam Dei referendum esset neque esset praeter Deum, sed pars Dei. Est autem contra simplicitatem supremi entis habere partes.

Assertio 3. **In Deo nulla potest esse compositio libera cum alio ente tamquam partis cum parte**, i. e. Deus non potest pro libertate sua naturam condere, cuius ipse sit pars. — Tale enim ens ipsam naturam Deitatis ingrederetur tamquam pars substantialis vel accidentalis. Deus igitur desineret esse ens simplex. Ipse autem est necessario simplex. — Deinde ea, quae in unam naturam conveniunt, proportionem quandam ad invicem habere debent, quia invicem temperant et modificant. Deus autem, ut ens a se, ab omnibus aliis entibus, quae sunt ab ipso, infinite distat. — Denique Deus non potest ulla ratione esse pars totius. Nam a) pars essentialiter imperfecta est et complenda per alias partes. Deus autem est infinitae perfectionis. b) Ei, quod est pars compositi, non convenit agere primo et per se, sed ratione totius; non enim v. gr. manus primo agit, sed homo per manum. Atqui Deo, ut primae causae efficienti, convenit agere primo et per se. Ergo Deus non est pars.

586. Deum non esse compositum cum alio ente etiam demonstrari potest descendendo ad singula hunc in modum: Deus, si per modum partis esset compositum cum alio ente, aut esset materia prima aut forma alicuius corporis aut esse sive exsistentia omnium aut genus alicuius aut differentia aut accidens. Atqui nihil horum dici potest. Ergo Deus non potest esse compositus cum alio ente.

Prob. Min. 1. p. Deus non est materia prima. Nam a) materia prima est ens in potentia. Deus autem est actualitatis infinitae.

b) Materia prima non est principium effectivum, sed constitutivum. Deus autem est prima causa efficiens omnium.

c) Materia non causat, nisi secundum quod alteratur et mutatur; causat enim induendo formam, qua potentia eius actuatur. Deus autem causat, quin mutetur; est enim motor immobilis, ut argumento cinesiologico constat [1].

Prob. Min. 2. p. Deus non est forma alicuius corporis neque in esse suo ullo modo a materia dependet. Nam Deus est esse irreceptum. Forma autem corporis in potentia materiae recipitur [2].

Prob. Min. 3. p. Deus non est esse rerum omnium. Nam a) Deus est esse irreceptum et absolute independens. Atqui esse rerum essentialiter est esse receptum et a potentia praevia dependens.

b) Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione; sicut animal non est aliquid praeter Socratem et Platonem et alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus. Multo ergo minus esse omnibus rebus commune est aliquid praeter res exsistentes, nisi in intellectu solo. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non exsistit nisi in intellectu solo; sed hoc est contra omnia, quibus Deum esse demonstravimus, semper enim diximus eum non esse in ordine ideali tantum. — Neve dicas Deum nihil esse praeter res, quas exsistere videmus, sed eum esse ipsam harum rerum multiplicem exsistentiam. Tunc enim haberemus multos deos, ut sunt multae exsistentiae; argumento autem henologico notum est Deum esse unicum principium omnium, quae sunt et esse possunt.

c) Esse rerum non distinguitur realiter ab earum essentia. Si igitur esse rerum esset Deus, ipsae res essent Deus. Atqui hoc est absurdum; nam, ut alia taceam, Deus est infinitus, res sunt imperfectissimae [3].

Prob. Min. 4. p. Deus non est genus. Nam genus praeter multitudinem specierum et individuorum non exsistit, nisi in solo intellectu. Atqui Deus, ut unum et supremum rerum principium, exsistit in re.

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 17.

[2] Cf. S. Thomas l. c. c. 27; cf. etiam ea, quibus art. 1. huius capitis ostendimus in Deo non esse partes quantitativas vel compositionem ex materia et forma.

[3] Cf. S. Thomas l. c. c. 26.

Prob. Min. 5. et 6. p. Deus non est differentia vel accidens alicuius entis. Nam differentia et accidens in aliquo praevio recipiuntur. Deus autem est esse absolute irreceptum.

587. Scholion. I. Immo Deus non potest esse pars logica eo modo, quo individuum dicitur tamquam pars sub specie vel genere contineri. Nam talis pars non esse potest, nisi illud, quod cum aliis in ratione speciei vel generis univoce convenit. Deus autem cum nullo alio ente praedicatum univoce commune habet[1].

Neque Deus potest esse pars socialis, sicut membrum societatis est pars eiusdem, i. e. Deus non potest cum aliis in finem tamquam in perfectionem nondum habitam vel mutuis auxiliis conservandam tendere. Nam Deus est ex se infinite perfectus neque alienae rei indiget vel ab alieno auxilio dependet. Potius omnia sunt ab ipso et in ipso et propter ipsum, ipse autem est super omnia infinite excelsus et absolute independentissimus.

588. II. Ex eo, quod Deus nullo modo compositus est vel ex aliis vel cum aliis, sequitur nihil in Deo esse violentum. Quam veritatem S. Thomas optime probat hunc in modum:

a) Omne id, in quo aliquid violentum invenitur, aliquid sibi additum habet; nam, quod est de substantia rei, non potest esse violentum. Atqui Deus est in se simplex et sine commixtione cum aliis.

b) Violentum est illud, quod procedit secundum necessitatem, quae est a principio extrinseco, contra nitente natura eius, quod patitur. Atqui in Deo nulla est necessitas ex alio, sed est ens intrinsecus necessarium et causa necessitatis aliis.

c) Ubicumque est aliquid violentum, ibi est capacitas ad aliquid, quod rei necessario non convenit. Atqui in Deo necessario inest omnis realitas, cuius est capax.

d) Omne id, in quo est aliquid violentum, mobile est ab alio, quia violentum est, cuius principium est extra. Deus autem est motor immobilis[2].

589. III. Quamvis Deus cum aliis rebus nullo modo componatur, confundatur vel commisceatur, tamen per immensitatem suam, per conservationem, per concursum generalem et per providentiam suam in omnibus rebus iugiter intime inest. — Item fide scimus: a) Natura divina tribus personis per identitatem communicatur.

---

[1] Cf. S. Thomas, Compend. theol. c. 12. 14.

[2] S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 19.

Neque in hoc mysterio ulla ostendi potest repugnantia. Nam Deus non secundum idem est unus et trinus, sed unus est secundum naturam, trinus personis. b) In Christo Domino natura humana personae Verbi unitur, ut in persona Verbi subsistat. Neque hoc mysterium ullo modo iis adversatur, quae assertionibus nostris statuimus. Neque enim Verbum divinum ullo modo fit pars proprie dicta alicuius totius, sed manet in se totum, quod erat. Omnis mutatio est ex parte humanae naturae in Christo, quae seorsim non exsistit, sed a persona Verbi assumitur[1]. c) Beatis in coelo essentia divina intime unitur in ordine ad visionem beatificam. Etiam in hac re nullam detegere possumus repugnantiam. Deus enim beatis non unitur tamquam forma inhaerens, sed tamquam forma assistens; neque Deus fit pars naturae beatae. — At de his omnibus adeantur theologi. Philosophus in hac materia nihil scit quam se non videre pugnam.

ARTICULUS VI.

DEUM SOLUM ESSE ABSOLUTE SIMPLICEM.

590. ***Assertio 1.*** **Nulla creatura est absolute simplex.** Nam a) in omni creatura est compositio metaphysica multiplex, velut ex essentia et exsistentia, ex ubicatione, quandocatione, ex durationis et diffusionis localis continuitate. — b) In omni creatura est compositio physica. Velut in corporibus habetur compositio physica substantialis secundum partes quantitativas; in spiritu puro est compositio physica accidentalis ex intellectionibus et volitionibus variis.

Assertio 2. **Creaturae, quo perfectiores sunt, eo magis divinae simplicitatis vestigium referunt.** De hac re recolantur ea. quae articulo primo huius capitis argumentis quarto, quinto, sexto, septimo diximus.

Obicitur. Punctum et ens ut sic sunt simplicissima. Ergo non solus Deus est simplicissimus.

Resp. Punctum et ens ut sic habent simplicitatem praecisivam, non realem. Nos autem loquimur de simplicitate reali. Nempe punctum et ens ut sic ita non sunt composita ex aliis, ut tamen summopere indigeant componi cum aliis. Nam punctum non exsistit, nisi in quantitate, ut terminus; et ens

---

[1] Itaque si multi theologi hypostasim Christi compositam esse dicunt, non intelligunt compositionem ex partibus se mutuo perficientibus, sed generatim compositionem ex pluribus distinctis. Cf. Stentrup, De Verbo Incarn. Christolog. thes. 36.

ut sic non exsistit, nisi in ente individuo, ut ultimus abstractionis terminus. Deus vero est absolute simplex, ut non componatur ex aliis tamquam partibus nec componi possit cum aliis. — Ad rem S. Thomas disputans contra eos, qui Deum et ens universale nihil differre putabant, quum utrumque sit simplicissimum: Non considerarunt „quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur. . . . Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. . . . Divinum autem esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura: et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. . . . In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id, quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfecte subsistenti.“ [1]

ARTICULUS VII.

DE DIVISIONE ATTRIBUTORUM DEI.

591. Quamvis Deus sit absolute simplex, a nobis tamen perfectio eius multis notionibus exprimitur et sic varia attributa divina distinguimus. Quae a nobis commode per varias classes disponi possunt. Primo distinguuntur attributa Dei *absoluta*, quae Deo conveniunt, ut est in se, et *relativa*, quae Deo conveniunt, ut est principium aliorum entium. Attributa relativa sunt v. gr. ratio Creatoris, Conservatoris, Gubernatoris. Quidam ad haec attributa referunt etiam scientiam Dei de possibilibus et de rebus futuris; nos tamen haec in attributis absolutis ponimus.

Attributa absoluta sunt vel *quidditativa* sive quiescentia, quae respiciunt modum, quo Deus est, vel *operativa* sive actuosa, quae respiciunt modum, quo Deus operatur. Inter attributa operativa ponuntur intellectus, voluntas, libertas, potentia Dei.

Attributa quidditativa sunt vel *essentialia*, quo nomine comprehendimus aseitatem et ea, quae essentiam Dei physicam generalibus lineis describunt, ut sunt perfectio, infinitas, simplicitas, unitas, vel *transcendentalia*, quae aliquo modo omnibus rebus communia sunt, ut ratio entis, veri, boni, pulchri, vel *posttranscendentalia*, quae generibus quibusdam rerum communia sunt, ut ratio substantiae, viventis, spiritualitatis, vel *logica*, quae ordinem Dei ad intellectum creatum cognoscentem exhibent, ut invisibilitas, incomprehensibilitas, ineffabilitas, vel *modalia*, quae habitudinem quandam habent ad modos quandocationis et ubicationis in rebus creatis, ut aeternitas, immutabilitas, immensitas, omnipraesentia.

[1] Contra gent. l. 1. c. 26. n. 6.

592. Alio modo attributa divina dividuntur in *negativa* et *affirmativa*. Attributa negativa sunt, quae ex definitione sive formali sua ratione in Deo aliquam imperfectionem negant. Huc spectant fere attributa essentialia, logica et modalia. Attributa affirmativa sive aientia sunt, quae ex ratione sua formali Deo aliquam perfectionem positive adscribunt. Huc spectant fere attributa transcendentalia, posttranscendentalia, operativa et relativa. — Ceterum haud raro in utramque partem disputari potest, utrum aliquod attributum in affirmativis an negativis ponendum sit. Ita disputant v. gr. de simplicitate et aeternitate; nos utrumque ad negativa attributa trahimus.

Quidam hanc divisionem vituperant tamquam nimis extrinsecam. At immerito; nam haec divisio in eo nititur, quod via, qua Deum ex creaturis cognoscimus, naturaliter est vel negationis vel affirmationis et excellentiae [c. 9. a. 3][1].

593. Adhuc alio modo attributa divina dividuntur in *communicabilia* et *incommunicabilia*, prout Deo cum creaturis analogice communia aut soli Deo propria sunt. Attributa negativa et relativa solent esse incommunicabilia; attributa affirmativa, exceptis relativis, fere sunt communicabilia. Nihilominus, si attributa affirmativa simul gradum infinitum indicant, quo soli Deo propria sunt, communicationem non patiuntur. V. gr. scientia est communicabilis creaturis, omniscientia non item; potentia communicatur, virtus creativa est Deo propria.

CAPUT XII.

DE UNITATE DEI.

PROLOGUS.

594. Hoc capite, postquam unitatem Dei generatim effecimus, ex erroribus huic veritati oppositis specialius dualismum Manichaeorum aliorumque confutabimus. Deinde Deum esse maxime unum ostendemus. Itaque huius capitis tres sunt articuli:

Articulus I. Deum esse unum.
„ II. De dualismo.
„ III. Deum esse maxime unum.

---

[1] Cf. FRANZELIN, De Deo uno, thes. 21.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE UNUM.

Thesis XXIII. **Non est nisi unus Deus.**

595. Stat. Quaest. Unum ponitur inter notiones transcendentales, quae omni enti conveniunt: est ipsum *ens, ut est indivisum.* — Divisio, quam unum excludit, duplex est: alia secundum partes constitutivas, ut homo dividitur in animam, corpus, caput, manus, sapientiam, iustitiam; alia secundum partes subiectivas, ut natura humana dividitur in Petrum et Paulum. Utramque divisionem unum dupliciter excludere potest: vel actu simul et potentia, vel actu tantum et non potentia. Ita quadruplex oritur unitas: *simplicitatis, compositionis, numerica, universalis.*

Unitas simplicitatis est entis, quod in suis constitutivis divisionem et actualem et potentialem excludit, i. e. quod in partes constitutivas neque divisum est neque dividi potest.

Unitas compositionis est rei, quae in suis constitutivis divisionem actualem, sed non potentialem excludit, i. e. quae est actu indivisa, sed in multa constitutiva vel re vel saltem praecisione mentis perfecta dividi potest.

Unitas numerica vel singularitatis est in eo, quod res divisionem actualem et potentialem, quae est per partes subiectivas, excludit, i. e. quod res est una in se neque multiplicabilis per inferiora; haec unitas v. gr. in Socrate habetur.

Unitas universalitatis est in eo, quod res actualem, sed non potentialem divisionem per inferiora excludit, i. e. quod res est una in se et apta multiplicari in pluribus. Nimirum universale est indivisum et unum in se et actu, prout est in mente ab inferioribus praecidente, quia est unus terminus mentis nostrae cognoscentis; est autem multa in potentia, quia de multis potest praedicari et in iis ex parte rei multiplicari.

Breviter: Unum est quadruplex: compositum sive unum ex multis; simplex sive unum non ex multis; universale sive unum in multis; individuum sive unum non in multis.

596. De simplicitate et compositione Dei capite praecedenti diximus. Hic videndum est, quomodo in Deo sit unitas universalitatis et singularitatis.

Si quid unum numero dicimus, hoc quadrupliciter concipi potest: a) ut consignificetur esse alia entia non quidem eiusdem individualitatis, sed eiusdem speciei, ut si duobus hominibus visis

unum dicimus esse parvum; b) ut abstrahatur, utrum sint plures necne; c) ut negetur quidem exsistentia aliorum, non tamen possibilitas, ut si solem unum esse dicimus; d) ut excludatur etiam possibilitas aliorum, et sic Deum esse unum dicimus. Contendimus igitur ens a se vel supremum huius mundi auctorem necessario unicum esse,

Ergo in Deo nullo modo deprehenditur unitas universalitatis, quia natura divina necessario est singularis nec praedicabilis de pluribus eam multiplicantibus; in ipso est sola unitas singularitatis. Similiter in Deo nullam esse unitatem compositionis, sed tantam simplicitatis capite praecedenti intelleximus.

597. Probatur. Arg. 1. (Ex aseitate.) a) Si plures essent dii, natura divina concipienda esset ut communis et universalis. Atqui divina natura non est universalis. Ergo non sunt plures dii.

Prob. Min. Natura divina exsistit vi essentiae suae. Atqui nullum universale exsistit vi essentiae suae. Ergo divina natura non est universalis.

Prob. Min. subs. Nullum universale ut universale exsistit ex parte rei; secus enim aliquid sub eodem respectu esset unum et multa. Atqui si universale essentialiter exsisteret, universale ut universale exsisteret ex parte rei. Ergo nullum universale exsistit vi essentiae suae.

Prob. Min. subs. Si universale vi essentiae exsisteret, exsistentiam haberet secundum eum modum, quo habet essentiam. Atqui universale essentiam suam habet secundum modum universalitatis. Ergo universale ut universale exsisteret [1].

Aliter. Si plures essent dii, essentia divina conciperetur omissa individuatione, ita ut mens teneret naturam ad hoc vel illud individuum indifferentem. Iam quaeritur, undenam haec natura communis ad hanc vel illam singularitatem determinetur. Non determinatur a se: neque enim determinat se formaliter, quia natura formalis est indifferens ad singularitatem; neque determinat se effective et per actum liberum, quia non concipitur exsistere, antequam sit singularis, agere autem et exercitium libertatis supponit exsistentiam. Ergo natura divina ad singularitatem determinaretur ab extra. Atqui ens, quod ab externa causa individualitatem et consequenter exsistentiam accipit, non est ens a se sive Deus [2].

---

[1] Suarez, Metaph. disp. 29. sect. 3. n. 11.

[2] Raynaudus, Theol. nat. disp. 7. q. 1. a. 1. n. 3.

Aliter: Deo, ut omnis perfectio, ita etiam singularitas sua vi essentiae convenit. Atqui essentia, quae necessitate intrinseca est haec natura singularis, non potest esse alia natura singularis. Ergo Deus necessario est unicus.

Aliter: Omnis forma, quantum est ex se, una est, quia omne ens qua tale unum est sine differentiarum multitudine. Forma non multiplicatur, nisi ex virtute causae efficientis, quae eam in concreto condit cum hac vel illa differentia et singularitate. Atqui Dei nulla est causa efficiens, sed quidquid est, ratione suae naturae est. Ergo Deus est unicus. — Huc faciunt illa S. Thomae: „Esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, quum sit suum esse. Impossibile igitur est esse nisi unum Deum.“ [1]

b) Si plures essent dii, vel specie differrent vel solo numero. Atqui neutrum dici potest. Nempe specie non differrent, tum quia omnia haberent eandem perfectionem infinitam (demonstravimus enim Deum esse infinitum), tum quia diversitas specierum compositionem ex genere et differentia, quae in Deo nulla est, exigit. Neque numero solo plures dii differre possunt, quia secus exsisterent dii infinite multi. Nimirum multiplicatio individuorum, ubi est possibilis, quantum est ex se, procedere potest in infinitum. Nulla enim esse potest ratio, cur necessario in aliquo numero sistendum sit, quum nullum per se ordinem servent, quo completo multiplicabilitas absolvatur, sed unicuique individuo multiplicatio alterius per accidens est. Iam vero in ente a se, quidquid possibile est, actu est. Ergo quum data deorum pluralitate multiplicatio eorum possit esse in indefinitum, necessario erit infinita. Dii autem non sunt infinite multi [n. 527]; ergo omnino non sunt plures.

598. Arg. 2. (Ex simplicitate.) Si plures essent dii, in unoquoque eorum distingueretur communis natura deitatis et differentia individuans. Atqui sic in Deum induceretur compositio saltem metaphysica, quae summae eius simplicitati adversatur. Audiatur S. Thomas: „Si sint duo, quorum utrumque est necesse esse, oportet, quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur, quod distinguantur per aliquid, quod additur vel uni tantum vel utrique; et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse . . . Im-

[1] Contra gent. l. 1. c. 42. n. 13.

possibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse; et sic nec plures deos.“ [1]

599. Arg. 3. (Ex infinitate.) a) „Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oportet eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus . . . Impossibile est ergo esse plures deos“. [2]

Huc etiam illud pertinere videtur, quod interdum dicitur, perfectioni divinae deberi, ut non habeat aequalem. Nam si extra Deum alius aequalis esset, neuter absolute perfectus esset, quia neuter alterius perfectionem perfecte contineret; perfecte enim Deus non continet nisi propriam substantiam et ea, quae creari ab ipso possunt, non autem ea, si quae independenter ab ipso exsisterent.

b) In tantum aliquid est unum, in quantum est ens. Ergo Deus, qui propter infinitatem est maxime ens, etiam est maxime unus. Maxime autem unum est, quod omnem multitudinem et divisionem sive actualem sive possibilem excludit, sive quod est unum non ex multis neque in multis. Sane, si principium supremum esset multiplex, magnopere a summa unitate deficeret. Ad rem Plotinus: „Omnia entia ipso uno sunt entia, quum quae primo entia sunt, tum etiam quae quoquo modo in rerum ordine numerantur. Nam et quidnam forent, nisi unum forent? Si quidem privata uno, non amplius sunt, quod esse ante dicuntur. Neque enim exercitus erit, nisi fuerit unum, neque chorus neque grex ullus, nisi similiter sint et unum. Tum vero nec domus neque navis erunt, nisi potiantur uno: siquidem domus unum aliquid est et navis. Quod quidem si abiecerint, nec domus ulterius erit domus, neque navis similiter erit navis. Continuae igitur magnitudines, nisi insit unum, numquam erunt. Quum itaque dividuntur, quatenus amittunt unum, esse quoque commutant. Quin etiam plantarum animaliumque corpora, quae unum singula sunt, si quando fugerint unum, in multitudinem videlicet dissipata, essentiam statim suam, quam habebant, amittent nec, quae prius erant, ulterius erunt; sed statim evadent alia, quae quidem et ipsa sint, quatenus sint et unum. Tunc praeterea viget sanitas, quando corpus conciliatur in unum: tunc pulchritudo floret, quando virtus unius membra connectit: tunc virtus in anima regnat, quando in unum animus et in unam

[1] Contra gent. l. 1. c. 42. n. 7.

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 11. a. 3. secundo.

conspirat consensionem . . . Eorum sane, quae dicuntur unum, quodlibet sic est unum, sicut et hoc ipsum, quod est, in se habet. Quapropter et minus quidem entia minus unum possident: quo vero magis sunt, similiter sunt magis et unum." [1]

600. Arg. 4. (Ex ratione primi principii.) a) Si plures essent dii, saltem in ratione entis naturae eorum aliqualiter convenirent. Atqui haec communio in ratione entis, ut argumento henologico explicavimus, esse nequit, nisi omnes illi dii ab alio ente uno descendunt, quod tunc est solus verus Deus et ens a se; aut nisi ab uno ex ipsis reliqui dii dependent, et tunc iterum ille unus est solus Deus. — Scite S. Fulgentius: „Duo ingeniti non possunt unam habere naturam, ubi nec unus in uno veram ex se generationem invenit neque unus ex uno vere in se substantiam nativitatis agnoscit." [2] — Similiter Athenagoras: „Si duo essent ab initio vel plures dii, vel in uno et eodem loco essent vel in suo quisque separatim. In uno quidem et eodem esse non possent. Neque enim, si dii sunt, similes esse possint; sed quia ingeniti, minime similes. Nam quae genita sunt, exemplaribus similia sunt: ingenita vero dissimilia, quum neque ab alio orta neque ad aliud expressa sint." [3]

Aliter: Omnia entia sive exsistentia sive possibilia intimam cognationem habent in ratione pulchritudinis, bonitatis, veritatis, realitatis etc. Atqui haec cognatio cogitari nequit nisi unum est summum pulchrum, summum bonum, summum verum, summum ens, a quo reliqua descendunt et mutuam acceperunt affinitatem. — Apposite Simplicius: „Res omnes, quum inter sese differant suisque differentiis sint multiplicatae, singulae ad unum principium sibi proprium referuntur. Veluti pulchra omnia, quaecumque et ubicumque sunt sive in corporibus sive in animis, ad unum referuntur pulchritudinis fontem. Sic etiam omnia congruentia et vera omnia. Et principia omnia, quatenus principia et fontes et bonitates sunt, cognata (*ὁμοφυεῖς*, connaturalia) sunt primo principio, cum diminutione tamen et proportione consentanea. Quam enim rationem habet unum illud principium ad res omnes, eandem habet unumquodque principium ad eam multitudinem, quae sub ipsius proprietate continetur. Neque aliter fieri poterat, quin una-

---

[1] Ennead. 6. lib. 9. c. 1. Cf. etiam S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 42. n. 15.

[2] Resp. contra Arian. resp. 5. Migne, P. L. LXV, 214 in fine.

[3] Legat. pro Christ. c. 8. Migne, P. G. VI, 903 in fine.

quaeque multitudo, discrimine aliquo separata, ad principium sibi proprium tenderet, a quo omnibus sub ipso comprehensis una eademque forma affulgeret. Omnem enim multitudinem antecedit unum; et omnis proprietas, quae multis rebus inest, ab uno ad multa illa porrigitur. Igitur omnia particularia principia in illo universo principio consistunt illoque continentur: non ita quidem, ut loco numeroque discreta insint illi; sed quemadmodum toto continentur partes, et quemadmodum uno continetur multitudo et unitate numerus. Illud enim est omnia ante omnia; et circa unum principium multa ista principia multiplicantur; et in una bonitate multae istae bonitates consistunt. Est quippe illud non aliquod principium, quemadmodum quodque reliquorum, aliud pulchri principium, aliud veri, aliud congruentiae aut alterius cuiusdam rei, neque simpliciter eorum, quae sunt, principium, sed principium principiorum. Oportet enim principii proprietatem, sicut alia omnia, non a multitudine incipere, sed in unam unitatem, veluti communem verticem, coire, nempe in principium principiorum." [1] Est igitur unum primum principium, a quo omnia reliqua habent, ut sint principia et entia. Ea, quae Simplicius de principiis secundariis dicit, nos intelligimus de ideis in mente divina [2].

b) Si plura essent entia a se, plures essent veritates et ordines metaphysici; nam sicut illa veritas, quam mens nostra contemplatur, in uno ente a se fundatur, ita aliud ens a se aliam veritatem principiaret. Atqui una est veritas sub una ratione entis ut sic contenta, quum, quidquid praeter eam sit, nihil sit. Ergo unum est ens a se et unus Deus. — Ad rem S. Fulgentius: „Vera religio in unius constat veri Dei servitio. Ipsa namque veritas unus est Deus. Et sicut excepta una veritate non est alia veritas, sic absque uno Deo vero non est alius verus Deus. Ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas. Et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas naturaliter non potest dividi." [3] Nimirum veritas prima, quae est fundamentum omnis veritatis, quam homines contemplantur, est ipse Deus.

601. Arg. 5. (Ex rerum gubernatione.) a) Universitas rerum ad unum ordinem constituendum aptissime conspirat, ut scimus argumento teleologico. Ergo exsistit unus ordinator supremus

---

[1] In Enchir. Epicteti, in c. 1. § 1. non multo ab initio. Similia habentur ibid. in c. 27.

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 42. n. 16.

[3] Ad Donat. cap. 4. Migne, P. L. LXV, 365.

sive Deus. Nempe unitas regiminis efficacius obtinetur uno principe quam multis; mundi autem unitati optimo et efficacissimo modo provisum esse debet, quia in primis rerum principiis non potest admitti ullus defectus. — Bene Abaelardus: „Certum est," inquit, „omnia tanto maiore concordia regi, quanto paucioribus cura regiminis eorum commissa est. Nihil autem melius aut maiori concordia regi quam mundum constat universum. Uni igitur regimini subiectum est. Nihil quippe, ut dictum est, maiori concordia quam mundus regitur; nec etiam res ea quaelibet, cui unus tantum praesidet rector. Nullo itaque modo pluribus rectoribus mundus subiacet, sed uni tantum. Tanto quippe maior in omnibus custoditur concordia, quanto maior tenetur identitas; et tanto amplius a concordia receditur, quanto ab unitate magis receditur. Ut ergo summa sit concordia, summa teneatur identitas ac praecipua conservetur unitas. Nil autem cum aliquo ita, ut secum, idem vel unum esse potest; nec alii ita concordare, ut sibi, quum a se ipso nihil dissimile sit." [1]

b) Omnes res ad unum finem ultimum conditae sunt. Nam magna esset imperfectio rerum, si frustra essent et fine carerent, et magna esset confusio, si hic finis non esset unus. Atqui finis ultimus rerum est causa earum efficiens; nam non est, cur res totum esse suum referant ad aliud tamquam ad finem ultimum, si non ab illo primitus esse receperunt. Ergo exsistit unus Conditor rerum, qui omnibus dedit esse et est finis omnium ultimus, i. e. unus est Deus [2].

In specie hominem ad bonum infinitum ut finem tendere argumento eudaemonologico scimus. Qui finis debet esse unicus, ne hominis operatio inter varios fines incerta fluctuet. Ergo bonum infinitum sive Deus est unus.

c) Obligatio ordinis moralis a legislatore absolutae et infinitae auctoritatis repetenda est. Hic legislator unus est, quia ordo moralis, qui in eius essentia fundatur et eius voluntate firmatur, unus est. Ergo auctoritas absoluta sive deitas est unica.

d) Deo perfectissimum quidque est tribuendum. Quidquid enim rationem perfectionis habet, ab ipso hanc naturam accepit; neque autem accipere potuisset, nisi in ipso, tamquam in fonte, omnis perfectio concluderetur. Itaque Deo perfectissimum competit dominium. Atqui dominium Dei non est tale, nisi est uni-

---

[1] Introd. theol. l. 3. c. 2. Migne, P. L. CLXXVIII, 1088 in fine.

[2] Suarez, Metaph. disp. 29. sect. 3. n. 26 sqq.

versalissimum et ad omnia, quae sunt praeter Deum, extenditur. Atqui is, qui est dominus omnium, quae sunt praeter ipsum, est unus. Ergo Deus est unus.

602. Arg. 6. (Ex intellectu, voluntate et potentia Dei.) a) Si duo sunt dii, alter alterius decreta libera et consilia secretissima cognoscere debet, quia hoc infinitas scientiae Deo propriae exigit. Atqui primo non apparet, quomodo eiusmodi cognitio de altero deo possibilis sit, quum neuter deus alterum ullo modo contineat; deinde ad perfectionem Dei spectat, ut decreta sua omni enti. quod est praeter ipsum, celare possit. Ergo non duo nec plures. sed unus est Deus.

b) Si duo sunt dii, alter alterum amare debet, quum summae sit imperfectionis non amare bonum infinitum. Sic autem voluntas Dei fit dependens a bono plane externo, quum bonum aliquod suum extra quaerat. Ergo non plures, sed unus est Deus.

c) Si plures sunt dii, nisi communi consilio, ad extra agere non possunt, quia discordia esset summum eorum malum. Sed tunc unus deus ab aliis penderet. Insuper non apparet, quomodo illi dii, quorum unusquisque tantum a se et tantum ad se est, inter se consiliando colloqui possint.

603. Arg. 7. (Ex omnium gentium persuasione.) Gentes etiam polytheae unum supremum supra ceteros agnoscunt deum. Ex quo apparet homines naturaliter ad unum Deum supra omnia colendum deduci. — Huc etiam pertinet, quod gentes, ut scriptis eorum et relatione Tertulliani (in libro praesertim De testimonio animae naturaliter christianae) aliorumque scriptorum constat, saepissime Iovis, Iunonis reliquique Olympi obliti simpliciter Deum appellant et praecipue in periculis subitis invocant. Huic naturae sensui stare debemus, quum nulla eius alia causa praeter ipsius veritatis lucem possit assignari.

OBIECTIONES.

604. Obi. 1. (Contra arg. 1a sub forma tertia.) Non valet haec argumentatio: „Deo vi essentiae convenit personalitas; atqui essentia, quae necessitate intrinseca est haec persona, non potest esse in alia persona; ergo in Deo necessario est una persona.“ Igitur a pari non valet simile argumentum, quod pro unitate divinae naturae supra allatum est.

Resp. Neg. Par. et in syllogismo, quem obiciens proponit, Neg. Min. Nempe id, quod alicui essentiae necessitate intrinseca convenit, numquam ab ea separatur. Atqui si duae naturae singulares eandem habent essentiam, haec essentia, ut realiter in uno individuo exsistit, prorsus separata est a singula-

ritate alterius individui, quemadmodum ipsa illa individua secundum rem plane divisa sunt neque unitatem habent, nisi in mente a condicionibus individuantibus abstrahente. Ergo, si duae naturae singulares eandem habent essentiam, singularitas istarum naturarum essentiae numquam convenit necessitate intrinseca. Aliter vero accidit in personis divinis. Nam personae summae Trinitatis, etsi sunt realiter distinctae, non sunt tamen ab invicem separatae, sed perfecta circumincessione intime coniunctae. Et propterea essentia divina, ut est in Patre, non est separata a persona Filii, sed eadem essentia, ut realiter exsistit, cum tribus personis inseparabiliter identificatur [1].

Breviter: Disparitas in eo est, quod eadem essentia, ut realiter exsistit, non potest esse re idem cum pluribus naturis singularibus; potest autem esse idem cum tribus personis. Propterea natura divina potest necessario esse et Pater et Filius et Spiritus sanctus, non potest autem necessario esse hic deus et alius deus.

Obi. 2. (Contra arg. 1a sub forma quarta.) Ex eo, quod omnis forma ex se est una, non impeditur pluralitas personarum divinarum. Ergo a pari non impeditur pluralitas naturarum divinarum sive deorum.

Resp. Neg. Par. Nam pluralitas personarum non tollit unitatem formae sive essentiae divinae, quum eadem essentia, ut ex parte rei exsistit, sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus; immo pluralitas personarum ex hac una essentia necessario sequitur. Contra pluralitas deorum realem unitatem essentiae divinae destrueret eamque non relinqueret, nisi in consideratione mentis universales conceptus formantis.

Obi. 3. (Contra arg. 2.) Non valet haec argumentatio: „Si in Deo essent plures personae, in unaquaque earum distingueretur communis ratio personae et id, quo haec communis ratio ad determinatam personam, velut Patrem, restringitur; atqui sic in Deo haberetur compositio v. gr. ex personalitate in communi et Paternitate; ergo in Deo non sunt plures personae.“ Igitur a pari non valet simile argumentum pro unitate divinae naturae supra adhibitum.

Resp. Neg. Parit. et in syllogismo obicientis Neg. Min. Nam compositio non est, nisi inter ea, quae ab invicem aliquo modo separari possunt. Atqui omnia, quae sunt in SS. Trinitate, propter mirabilem personarum circumincessionem inseparabiliter inter se nexa sunt. Ergo nullus compositionis est locus. — Contra si plures essent dii, alius ab alio separatus esset; et singuli dii componerentur ex essentia omnibus communi et singularitate propria [2].

Obi. 4. (Contra arg. 3a.) Non valet haec argumentatio: „Si essent plures personae divinae, uni personae aliquid conveniret, quod non alteri; atqui sic singulae personae non haberent totam perfectionem in ordine entis; ergo non sunt plures personae divinae.“ Igitur a pari non valet simile argumentum pro unitate Dei supra positum.

Resp. Neg. Parit. Nempe unaquaeque persona totam perfectionem in ordine entis et totam perfectionem Trinitatis continet, quia essentiam divinam

---

[1] Haec et sequentes obiectiones non fiunt, ut de mysterio Trinitatis disputemus (id enim theologorum est), sed ut ostendamus argumenta allata nihil continere huic mysterio repugnans.

[2] Utrum persona de Patre, Filio et Spiritu Sancto dicatur univoce an analogice, est quaestio theologica, quam hic non tangimus. Qua de re legi potest Suarez, De myst. Trin. l. 1. c. 3. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 30. a. 4.

continet, quae cum singulis personis sine perfectionis suae incremento identificatur. Contra si plures essent dii, alter ab altero esset independens et alter alterum vel alterius perfectionem nulla ratione i. e. neque formaliter neque eminenter neque reductive contineret. Itaque ad syllogismum obicientis in forma respondetur: Dist. Mai. si plures essent personae divinae, uni personae aliquid conveniret per modum constituentis, quod alteri conveniret reductive tantum, quatenus habet eandem cum priore persona essentiam divinam, Conc., uni personae aliquid conveniret, quod alteri nullo modo conveniret, Neg. Contradist. Min. Neg. Conseqs.

Obi. 5. Id, quod pluribus realiter distinctis inest, non est realiter unum. Atqui natura divina tribus personis inest realiter distinctis. Ergo natura divina non est una, sed plures sunt dii.

Resp. Id, quod pluribus inest per identitatem mere logicam, ita ut in illis pluribus realiter multiplicetur et unitatem non habeat, nisi ex mente a differentiis praescindente, non est realiter unum, Conc., id, quod pluribus inest per identitatem realem, quin in eis multiplicetur, non est realiter unum, Neg. Contradist. Min. Neg. Consqs.

Obi. 6. Ens infinite beatum non potest esse solitarium. Atqui Deus, si est unus, est solitarius. Ergo plures sunt dii.

Resp. Ens infinitum non est solitarium, quatenus hoc ens debet habere aliquid, quo fruatur et beetur, Conc., non est solitarium, ita ut obiectum, quo fruitur, debeat esse realiter distinctum ab ipso, Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs. Nimirum Deus se ipso et contemplatione sui beatus est.

ARTICULUS II.

DE DUALISMO.

Thesis XXIV. Hypothesis dualismi, quae duo statuit esse prima rerum principia, alterum bonorum, alterum malorum, omnino improbanda est.

605. Stat. Quaest. Ut malorum, quae sunt in mundo, originem explicarent, quidam ponebant esse aliquod ens summe malum, quod est principium primum omnium malorum. Secundum hos igitur duo sunt entia a se, eaque inter se contraria, alterum summe bonum, alterum summe malum: ens summe bonum est principium primum omnium bonorum, quae in mundo cernimus; ens summe malum eodem modo est principium malorum. Huius erroris initia in dualismo Persarum occurrunt, unde in omnes fere gnosticorum sectas dimanavit. Potissimum autem a manichaeorum secta iste dualismus sive ditheismus excultus est et propagatus, et ipso adhuc medio aevo, praesertim in Gallia meridionali, late grassabatur.

606. **Probatur.** Illa doctrina omnino reicienda est, quae a) falso nititur supposito, b) inepta est ad finem, ad quem assumitur,

nempe ad malorum originem explicandam, et c) in se perabsurda est. Atqui talis est hypothesis dualismi.

Prob. Min. 1. p. Dualismus nititur falso supposito. Videlicet supponit malum habere causam per se, quum malum non sit quid positivum, sed privatio, et propterea non possit habere nisi causam per accidens.

Argumentum, quo dualistae utuntur, sic proponi potest: „Debet esse causa prima malorum. Atqui haec causa non potest esse ens infinite bonum. Ergo praeter ens infinite bonum esse debet primum malorum principium, quod erit ens summe malum." Ad quod argumentum sic respondeo: Debet esse causa prima malorum Dist. Mai., causa per se, Neg., causa per accidens, Subd., in malis physicis, Conc., in malis moralibus, iterum Dist., supra voluntatem creatam, quae peccat, debet esse causa prima, quae actum peccati physicum causat et malitiam permittit, Conc., quae etiam malitiam peccati ullo modo causat, Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs. Nimirum Deus infinite bonus potest mala physica per accidens causare et mala moralia permittere et hoc ad originem malorum explicandam satis est. Cf. c. 7. a. 2.

Prob. Min. 2. p. Hypothesis dualistarum originem malorum non valet explicare. Nam illa principia pro natura sua sibi absolute opponerentur et ideo alterum alterius efficaciam prorsus ligaret, ut nullum bonum vel malum in mundo fieri posset. Quod si fingis ea foedere inito aliquid sibi mutuo concessisse, bonum principium mala permittere potest; ideoque inutiliter principium malum adhibetur ad originem mali explicandam. Praeterea fieri non potest, ut entia essentialiter et absoluta necessitate sibi contraria foedus ineant.

Prob. Min. 3. p. Dualismi doctrina in se absurda est. Nam a) contradicit iis omnibus, quibus evidenter demonstravimus ens a se esse unicum; item iis, quibus ostendimus ens a se debere esse infinite perfectum neque posse esse malum.

b) Ens infinite et summe malum est fictio absurda. Siquidem malum non potest esse nisi in subiecto bono; ubi autem est subiectum bonum, ibi non est malum purum et infinitum.

c) Dualismus contradicit celeberrimo illi principio, quod contraria, ut sunt bonum et malum, ultimatim ad communem causam sunt reducenda. Apposite S. Thomas: „Qui posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, . . . nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem.

Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed, quum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra causas contrarias proprias inveniri unam causam communem. . . . Supra omnia, quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi." [1] Et iterum: „Contraria conveniunt in genere uno et etiam conveniunt in ratione essendi. Et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem." [2]

607. Scholion. Hic commemorandus esse videtur error quorundam philosophorum, qui, ut unitatem Dei cum distinctione et diversitate rerum visibilium componerent, praeter Deum ponebant materiam vel secunda quaedam agentia, ut aeones gnosticorum, quibus originem distinctionis rerum ascribebant. Tamen eorum hypothesis est omnino gratuita. Nam distinctio rerum bene explicatur ex intentione solius Dei. Nimirum Deo, quamvis in se sit unus et simplicissimus, multae et diversae res plus minusve sub hac vel illa ratione similes esse possunt; sicut generatim eidem rei multae aliae, quae inter se sunt distinctae et diversae, sub alia et alia ratione similes esse possunt. Iam vero Deus essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est, i. e. cognoscit eam non solum, secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliae res ei similes esse possunt sive secundum quod est exemplar aliarum rerum sive secundum quod est participabilis a creaturis. Ergo Deus in sua essentia cognoscit omnes res possibiles, quae perfectionem divinam secundum aliquam similitudinem participant. Possibilia autem, quae Deus cognoscit, pro libertate sua etiam condere potest. Et revera Deus hunc mundum libertatis suae consilio condidit eumque multis et diversis naturis distinxit. Et sic iam patet rerum distinctionem ex intentione Dei sufficientissime explicari neque ad alia principia esse confugiendum. Immo conveniens esse intelligimus, ut Deus, si creat, non unam tantum, sed diversas naturas condat. Producit enim res propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et ideo, quia per unam creaturam minus sufficienter repraesentatur, multas creaturas et diversas producit, ut, quod deest uni ad divinam bonitatem repraesentandam, ex alia suppleatur. — Neque tantum gratuita, sed etiam falsa est illa de principio distinctionis rerum hypothesis. Nam illa principia distinctionis rerum aut sunt a Deo aut sunt a se. Si sunt a Deo, in suo esse et agere a Dei conservatione et concursu pendent et distinctio rerum primo loco non ipsis, sed soli Deo eiusque intentioni tribuenda est, id quod

[1] Summa theol. p. 1. q. 49. a. 3. [2] Ibid. ad 1.

est nostra assertio. Si ponuntur esse a se, hypothesis refutatur iis omnibus, quibus infinitatem et unitatem entis a se demonstravimus [1].

Contra hanc de distinctione rerum doctrinam moveri solet haec difficultas: „Unum semper natum est unum facere. Sed Deus est maxime unus. Ergo non producit, nisi unum effectum." Ad eam optime respondet S. Thomas: „Agens per naturam agit per formam, per quam est, quae unius tantum est una. Et ideo non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, agit per formam intellectam. Quum igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, relinquitur, quod, licet sit unus, possit multa facere." [2]

OBIECTIONES.

608. Obi. 1. Si unum contrariorum est in rerum natura, et reliquum. Sed summum bonum est in rerum natura. Ergo etiam exsistit summum malum ei contrarium.

Resp. Trans. Mai. Conc. Min. Nego Consqs. eiusque suppositum. Summum enim bonum non habet contrarium. Contraria enim habent commune subiectum, quod est per se in potentia ad utrumque contrarium. Iam vero summum bonum non recipitur in potentia subiecti praevia, sed est actus purissimus sine ulla potentialitatis admixtione; ergo nihil concipi potest ei esse contrarium. — Idem fere S. Thomas ad eandem obiectionem respondet: „Privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia. Unde, quum malum sit privatio boni, illi bono opponitur, cui adiungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus." [3]

Obi. 2. Minus et magis dicuntur per accessum ad aliquod summum. Atqui in rebus invenitur malum et peius. Ergo exsistit aliquod summum malum, quo nihil est peius.

Resp. Dist. Mai. Magis et minus dicuntur per accessum ad summum, si agitur de perfectione sive realitate, quae habet causam per se et ideo a summa realitate tamquam a principio primo pendet, Conc., si agitur de malo sive de privatione, quae non habet nisi causam per accidens. Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs. — Malum et peius non dicuntur per accessum ad aliquod summe malum, quasi hoc sit eorum primum principium, sed potius dicuntur per recessum a summo bono, quod malum permittit vel per accidens causat. „Unumquodque, inquit S. Thomas, intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quaedam, ita privatio est quaedam remotio. Unde omnis forma et perfectio et bonum per accessum ad terminum perfectum attenditur, privatio autem et malum per recessum a termino. Unde non dicitur malum et peius per accessum ad summum malum, sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum." [4]

Obi. 3. Omne, quod est per participationem, reducitur ad illud, quod est per essentiam. Sed res, quae sunt malae apud nos, non sunt malae per essentiam, sed per participationem. Ergo supra has res exsistit aliquod malum per essentiam, quod est summum malum et causa omnis mali.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 47. a. 1. [2] Ibid. ad 1.
[3] Ibid. ad 2. [4] Ibid. ad 3.

Resp. „Nullum ens", ait S. Thomas, „dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid, quod sit per essentiam malum." [1]

Obi. 4. Omne, quod est per accidens, reducitur ad illud, quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se.

Resp. Malum non potest habere causam, nisi per accidens. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid, quod sit per se causa mali [2]. Itaque ad obiectionem in forma respondeo: Dist. Mai. Ens reale, quod habet causam per accidens, ultimatim reducitur ad causam per se, Conc.; malum, quod habet causam per accidens, ultimatim reducitur ad causam per se, Neg. Suppos. (supponitur enim malum esse aliquam realitatem, quae causam per se habere possit).

Obi. 5. Malum effectus reducitur ad malum causae, quia effectus deficiens est a causa deficiente. Porro malum causae reducitur ad malum causae superioris e. i. p. Sed ita non possumus procedere in infinitum. Ergo devenitur ad malum alicuius causae supremae i. e. ad principium summe malum.

Resp. Dist. antec. Malum effectus reducitur ad malum causae in causis necessariis, Omitto; in causis liberis, Neg. Agens enim liberum, quin sit natura sua malum, malum permittere vel per accidens causare potest [n. 423]. Et propterea is, qui originem mali inquirit, numquam pervenit ad ens summe malum, sed ad Deum summe bonum, a cuius libertate et providentia omnia gubernantur.

Alias obiectiones solvimus, quando contra Baylium nobis erat disputatio.

ARTICULUS III.

DEUM ESSE MAXIME UNUM.

609. ***Assertio 1.*** **Deus est maxime unus formaliter.** Nam quantum ad partes constitutivas est simplicissimus, quantum ad partes subiectivas necessario unicus. — Neque solum tota divinitas multiplicari aut ad extra communicari non potest, sed ne ullum quidem attributum propter omnimodam analogiam, quae est inter Deum et creaturas. — Praeterea Deus ad extra nullam habet relationem realem, et sic ad extra nullo modo compositus est. In specie Deus non habet causam extra se, a qua pendeat, vel finem, ad quem tendat; sed ipse sibi est ratio sufficiens et finis.

Assertio 2. **Deus est maxime unus causaliter,** quia est principium universalissimum omnis unitatis. Neque enim a) ordo metaphysicus sub eodem conceptu entis unus est et innumeris nexibus coniunctus, nisi quia in uno Deo fundatur. — b) Omnis unitas generica et specifica rerum a Deo derivatur, quem omnia imitantur alia sub alia ratione modo plus minusve simili aut dissimili. — c) Omnes rerum mundanarum relationes secundum tempus et spatium, secundum aequalitatem et similitudinem, secundum activitatem et passivitatem ex Deo sunt, qui,

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 47. a. 1. ad 4. [1] Ibid. ad 5.

quum sit unum omnium fundamentum, omnia ad omnia retulit, ordinavit, univit. — d) Maxime etiam ordo teleologicus, quem in mundo admiramur, Dei causalitati et dispositioni debetur. — e) Denique immediate in ipso Deo plenam suam unitatem hic mundus habet. Excellentissima enim mundi unitas in eo cernitur, quia ab uno Deo Creatore producitur, ab uno Deo gubernatore movetur, unum Deum summe imitabilem manifestat, ad unum Deum finem ultimum tendit.

Assertio 3. **Creatura a summa Dei unitate multipliciter deficit.** Est enim metaphysice et physice composita, est in eadem specie multiplicabilis per innumera individua [1], est modis innumeris relativa tum ad alias creaturas tum maxime ad Deum Creatorem et finem ultimum.

Assertio 4. **Creatura intellectualis Dei unitatem prae reliquis imitatur.** Excellit enim simplicitate, quia non componitur partibus quantitativis. Praeterea ad ipsam reliquae creaturae tamquam ad finem secundarium ordinantur, et ita ipsa est pro iis principium cuiusdam unitatis.

CAPUT XIII.

DE ATHEISMO GENERATIM ET DE MATERIALISMO.

PROLOGUS.

610. Iis, quae hucusque tradidimus, disputationem de esse divino [cf. prooem. § 3.] absolvimus et monotheismi dogma plurimis et evidentissimis argumentis abunde demonstravimus. Iam non potest esse nobis difficile errores veritati stabilitae contrarios gravissimo rationum pondere profligare. Id igitur hoc et sequenti capite, quae appendicis instar tractatui de esse divino adduntur, efficiemus. Verum antequam id praestemus, nomina quaedam veniunt explicanda.

Theistae sunt, qui credunt exsistere deum sive ens supremum et supramundanum, cuius providentia mundus hominumque fata gubernantur. Theistae sunt *monotheistae* [2] vel *polytheistae* (gentiles, pagani), prout in ordine supremo et divino unum vel plura entia esse censent, i. e. prout unum vel plures deos colunt; accedunt

---

[1] S. Thomas censet spiritus puros non posse esse nisi unum in singulis speciebus. Multi autem auctores in hac opinione a S. Doctore recedunt, et quidem, ut nobis videtur, optimo suo iure.

[2] Monotheistae communiter, si nulla timenda est ambiguitas, simpliciter theistae appellantur.

dualistae sive *ditheistae,* qui omnia, quae sunt et fiunt, ex duobus diis, altero bono et altero malo, derivant. Monotheistae alii sunt *naturalistae* sive deistae, alii *supernaturalistae.* Deistae non admittunt nisi religionem naturalem; revelatio, inquiunt, esse non potest, nisi quae ea tradit, quae homo etiam sola ratione invenire potuisset [1]. Supernaturalistae Deum revelatione supernaturali multa docuisse et praecepisse confitentur, quae principiis naturalibus minime continentur. Inter supernaturalistas ponuntur *Christiani, Iudaei, Mahummetani.* — Polytheismi innumerae sunt formae, quae ab aliis auctoribus aliter per genera quaedam sive classes et ordines disponuntur. Forsan bene distinguimus *Feticismum, Daemonismum* et *Polytheismum* stricte dictum. Feticistae [2] in rebus quibusdam sensibilibus, ut lapide vel arbore, aliquos deos quasi incorporatos esse credunt et eos una cum istis rebus colunt. Daemonistae deos, tamquam spiritus, a rebus materialibus magis separant, quin tamen ingentem quandam entis divini a rebus mundanis distantiam clare agnoscant; immo saepe animas defunctorum, praesertim regum praeclarissimorum, tamquam deos colunt. Polytheismus stricte dictus, qualis erat praecipue apud Graecos et Romanos, supremam et quasi infinitam deorum supra mundum et homines excellentiam expresse profitetur et summis laudibus extollit. Ceterum in omnibus gentilium religionibus feticismus, daemonismus et polytheismus iuncta inveniuntur et denominatio fit ab eo elemento, quod in religione praedominari videtur.

611. *Atheismus* est doctrina theismo opposita, quae Deum esse negat. Atheismus igitur omnium rerum originem non ex principio divino et a rebus mundanis substantialiter distincto, sed ex ipsa substantia rerum explicare conatur. Negat igitur substantiale discrimen inter substantiam mundi et eius primum principium et utriusque identitatem defendit; quare atheismus ab asseclis suis nunc temporis euphemistice appellari solet *monismus* (cosmologicus). Cum hoc monismo cosmologico coniungi solet anthropologicus, qui substantiale discrimen inter animam et corpus in homine negat.

---

[1] Saepe legitur deistas negare conservationem, concursum, providentiam et omnem revelationem. At Cherbury, Toland, Shaftesbury et alii, qui inter deistas numerantur, haec omnia non negaverunt.

[2] Nomen derivatur a lingua lusitana. Nempe feitiço (i. e. amuletum) Lusitani appellabant res, quas, tamquam diis plenas, colebant Nigritae ad Senegal flumen. Feitiço derivatur a voce latina „factitius".

612. Monismus alius est *materialisticus*, alius *pantheisticus*. Materialismus materiam eiusque energiam docet esse primum principium rerum; in mundo non esse nisi substantias materiales cum viribus suis physicis et chimicis et mundum non regi nisi legibus necessariis et mechanicis. Pantheismus ex una substantia immateriali et suprasensibili, quae legibus idealibus subest, omnia evolutione et emanatione orta esse contendit; haec una substantia per abusum vocis Deus appellari solet. Inter materialismum et pantheismum medius est monismus *hylozoisticus*, qui materiam vivam et intellectivam principium rerum esse ponit; fingit igitur materiam aliquam, quae simul materialis est et spiritualis et quae legibus tum mechanicis tum idealibus regitur. — Monismus non raro componitur cum theismo. Interdum enim fingunt ex principio materiali vel hylozoistico vel spirituali non solum hunc mundum, sed etiam deos ortos esse, qui mundo praesunt eumque regunt. Velut ipse Epicurus deos suprahumanos esse tradit, quamvis eos a mundi gubernio ita excludat, ut eius theismus atheismo aequivaleat. Pantheistae interdum dicunt Deum ex alia parte sua mundum constituere, ex alia parte ab eo separari et eum incomparabiliter excellere. Itaque atheismus semper est monismus, non viceversa. Monismus vero *modernus* solet esse atheismus. Pantheistae quidem atheismi accusationem tamquam calumniam a se reiciunt; sed frustra, quum atheus sit, quicumque negat exsistere ens supramundanum et a mundo discretum, a cuius providentia homines pendent.

Nota. Est etiam pantheismus quidam partialis. Aliqui enim docent Deum non esse totam substantiam rerum mundanarum, sed aliquam earum partem essentialem; velut eum esse materiam rerum aut animam mundi.

613. Monotheismus, qui mundum creatione a Deo ortum esse dicit, a monistis interdum *dualismus* appellatur. Sed hoc nomen prorsus ineptum est. Neque enim duo prima principia, Deum et substantias mundanas, ponimus, sed unum, quum mundus et materia eius a Deo sint creata. Contra solus monotheismus, si proprie loqui volumus, monismus est cosmologicus, qui principium primum et adaequatum rerum ponit esse necessario unicum et simplicissimum[1]. Materialismus autem secundum rei veritatem est

---

[1] Interdum monismum in eo reponunt, ut rerum solas causas efficientes vel materiales quaerat, dualismum in eo, ut causas et efficientes et finales

multitudinismus vel pluralismus, quia tot assumit prima principia, quot sunt species elementorum chimicorum, et quot sunt in singulis speciebus atomi individuae. Etiam pantheismus a perfecto monismo i. e. a suprema unitate et simplicitate primi principii deficit, quia compositio mundi, quae ex pantheistarum placito intra substantiam Dei, tamquam eius modus, suscipitur, Dei simplicitatem vehementer laedere debet. Nihilominus materialistas et pantheistas sinamus atheismum suum monismi nomine velare; nos vero appellemur monotheistae, non dualistae (cosmologici).

Si tamen quaestio non est de prima rerum origine, sed de mundo iam constituto, sic dualistae (anthropologici) sumus et appellari gaudemus. Affirmamus enim in mundo esse duo genera rerum, materialium scil. et spiritualium, quum hominis anima sit spiritualis. Defendimus etiam nullo modo leges mentis et voluntatis liberae ad leges motus mechanici esse reducendas. Nihilominus, ut id iam hic notemus, non sistimus ultimatim in dualismo, sed leges materiales et spirituales ad unitatem nobilissimam tandem reducimus, quae est Deus unus et simplex.

Nota. Quantum ad primam originem rerum bene distinguere possumus *creatianismum*, qui mundum a Deo uno et simplici ex nihilo creatum esse dicit, *dualismum*, qui mundum a Deo ex materia necessario exsistenti formatum esse contendit, *monismum*, qui mundum sine exteriori agente ex aliqua substantia evolutione ortum esse affirmat.

614. Ex variis his systematis, quae enumeravimus, nos monotheismum christianum profitemur. Tamen contra Iudaismum et Muhammetanismum in theodicaea non pugnamus, sed totum hoc opus relinquendum est apologiae religionis christianae. Eidem apologiae cedenda est disputatio contra deistas. Denique contra ditheismum et alios paganorum errores satis dictum est, quando unitatem Dei demonstravimus. Reliquum est, ut contra atheismum pauca addantur iis, quae iam diximus. Et hoc quidem capite contra materialismum, in sequenti autem contra pantheismum stabimus; de hylozoismo nihil quaeremus, tum quia satis obsoletus esse videtur, tum quia multa, quae contra materialismum et pantheismum dicemus, facile ad hylozoismum applicantur.

---

inquirat. Verum etiam secundum hanc considerationem monotheismus a genuino monismo non deficit, quia primam causam efficientem et ultimum finem eundem Deum esse dicit.

Hoc capite, postquam generatim de atheismo eiusque possibilitate pauca praenotavimus, conspectum de materialismo historicum dabimus et refutationem eiusdem addemus. Iam quia hodie cosmogonia Laplacii et transformismus Darwini tamquam gravissimae contra theistas instantiae a materialistis celebrari solent: quis sit valor illarum theoriarum scientificus et num ex iis quid contra nos rite effici possit, antequam directam materialismi impugnationem ingrediamur, examinabimus[1]. In fine capitis obiectionibus materialistarum specialem articulum deputabimus. Sunt igitur sex capitis articuli:

Articulus I. Num esse possint athei.
" II. Conspectus historicus materialismi
" III. De theoria Laplacica.
" IV. De Darwinismo.
" V. Confutatio materialismi.
" VI. Obiectiones materialistarum.

ARTICULUS I.

NUM ESSE POSSINT ATHEI.

615. *Athei* sunt, qui Deum non agnoscunt. Alii sunt *practici,* qui, etsi mente Deum agnoscunt, de eo tamen non curant atque sic vivunt, quasi nullus sit Deus. Alii sunt *theoretici:* et hi quidem vel *negativi,* quando in omnimoda Dei ignorantia versantur, ita ut nullam eius habeant notitiam vel conceptum neque de eo cogitent; vel *positivi* sive dogmatici, qui notionem Dei consecuti eum exsistere serio et ex animo negant; vel *sceptici* sive agnostici, qui negant homines scire posse, utrum sit Deus necne; vel *critici,* qui de exsistentia Dei mere dubitant, quia vim argumentorum, quae afferri solent, non plene agnoscunt, quin tamen positive exsistentiam Dei vel demonstrabilitatem eius negent. Athei theoretici positivi soli sunt athei simpliciter dicti iique, ut iam diximus, alii sunt materialistae, alii pantheistae (vel hylozoistae). — Iam ex ordine statuimus:

Assertio 1. **Multi exsistunt athei practici.** Tristissima enim experientia id docet. Tales atheos novit etiam S. Paulus scribens: „Multi enim ambulant, . . . quorum deus venter est.“[2]

---

[1] De Laplacio et Darwino multa habet Pesch, Philos. natur. n. 551 sqq. 600 sqq. Nos hanc rem tractamus eo modo, qui ad usum theodicaeae accommodatur; deinde potissimum rationem habebimus eorum, quae recentissime de his hypothesibus plurima et optima scripta sunt.

[2] Philipp. 3, 18—19.

Assertio 2. **Non possunt esse athei negativi, si quaeritur de notitia Dei mere interpretativa et morali,** i. e. homo, ex quo ad annos discretionis pervenit, Deum interpretative cognoscere debet, etsi non formaliter. Nam tunc homo dicitur ad annos discretionis pervenisse, quando bonum et malum discernit, quando cognoscit bonum esse faciendum et malum absolute vitandum. Hac autem necessitate morali cognita, ipse legislator absolutae auctoritatis sive Deus cognoscitur, interpretative saltem et moraliter, quatenus homo, qui contra dictamen conscientiae agit, Deum vere offendit.

Assertio 3. **Possunt esse athei negativi etiam ad longum tempus, si quaeritur de notitia expressa, clara et distincta unius Dei, tamquam auctoris et domini absoluti omnium rerum.** Hoc enim docere videtur experientia. Cogita v. gr. de hominibus in Australi continente per tot saecula latentibus. — Sed in hac re multiplex peccatum intervenit. Peccaverunt maiores, quum primitivam Dei cognitionem adulterari permitterent. Peccatum est et peccatur saepissime a posteris, quum, quando vivacior de divinis suspicio menti eorum se ingerit, non satis eam sequuntur, ut investigatione facta has res perfectius cognoscant. De singulis tamen illis hominibus miseris, num in hac re peccaverint et quam graviter et quoties, disputare nolumus; relinquimus eos infinitae Dei misericordiae et iusto iudicio. — Considerandum autem est id, quod maxime impedit cognitionem Dei unius et veri, esse praeiudicia polytheismi auctoritate maiorum accepta. Quum enim principium rerum et ordinis mundani et legis moralis cognovisse sibi videantur, ulterius non inquirunt neque ad veritatem unius Dei perveniunt.

Assertio 4. **Non possunt esse athei positivi, qui certi sint Deum, cuius clarum conceptum habent, non exsistere,** i. e. non possunt esse homines, qui ita iudicant Deum non exsistere, ut nullo pulsentur errandi formidine. Nam argumenta pro exsistentia Dei tam illustria sunt, ut hominem, qui de Deo cogitat, aliqualiter saltem movere debeant. Fieri plane non potest, ut quis, quando huius mundi fabricam oculis contemplatur et praesertim organismorum mirabilem structuram, piscium in aqua natationem et avium in aere volatum considerat, supremo quodam intellectu haec omnia disposita esse sine mentis haesitatione diffiteatur. Fieri non potest, ut quis boni et mali discrimen deprehendens legislatorem supremum exsistere sine scrupulo infitietur. Fieri non potest, ut quis, quando iustitiam videt oppressam et iniquitatem superbe in terris regnantem, retributionem iustam esse futuram cum firma certitudine

neget. Fieri non potest, ut homo desiderio beatitudinis flagrans, quando de morte cogitat, ad spem vitae futurae a Deo sibi paratae non sollicitetur. — Deinde generatim falsum iudicium numquam in mente est sine quadam errandi formidine.

Assertio 5. **Possunt esse athei positivi etiam ad longius tempus, qui serio et ex animo dicunt et iudicant Deum, cuius clarum conceptum habent, non esse** (iudicio scil. opinativo). Probari videtur per experientiam; neque enim censere debemus omnes eos mentiri, qui dicunt se non credere Deum esse. Verum haec opinio stare non potest sine gravi peccato; multae enim rationes, quae exsistentiam Dei manifestant, nimis obviae et faciles sunt et ea, quae contra afferuntur, communiter non ipsam exsistentiam Dei, sed modum ineffabilem, quo est et agit, spectant.

Assertio 6. **Non possunt esse athei sceptici vel critici, qui claro Dei conceptu instructi longo tempore serio et ex animo sine gravi culpa de exsistentia eius dubitent.** Nam, ut diximus, nimis multae sunt rationes faciles et obviae, quae exsistentiam Dei revelant ei, qui polytheismi praeiudiciis liber et claro et sat perfecto conceptu divinitatis imbutus studiose inquirit, num Deus exsistat. Loquimur tamen, ut patet, de homine, qui rationem bene evolutam habet, non de semifatuis aut nimis stolidis.

ARTICULUS II.

CONSPECTUS HISTORICUS MATERIALISMI.

616. Philosophia et praecipue theodicaea coepit cum ipsa mente humana i. e. cum ipso homine creato. Ratio enim nostra esse non potest, quin quaerat de prima rerum causa, de sapientia hunc mundum aspectabilem mirabiliter disponente et gubernante, de supremo legislatore et iudice ordinis moralis. Quemadmodum nulla gens religione caret, ita nec philosophiae initiis. Antiquissimis temporibus philosophia intime nexa erat cum religione; v. gr. apud Hesiodum dogmata religiosa et philosophica penitus permixta inveniuntur. Philosophia igitur primitiva erat theistica. Atheismus autem et materialismus posterioris sunt originis. Nam atheismus non oritur nisi aevo moribus corrupto, quod iam tantum in philosophia profecit, ut evidentiam exsistentiae Dei undique manifestam rationibus fallacibus obscurare valeat; neque homines facile id praesumunt, ut cum materialistis vitam superiorem hominis negent et destruant ad leges mechanicas omnia reducentes. Hinc v. gr. apud Graecos

materialismum a Leucippo et Democrito, sero scil. tempore, oriri videmus. Non recte igitur Lange historiam suam materialismi ab his incipit verbis: „Materialismus cum philosophia natus est.“ [1] Profecto philosophia graeca non est primum nata cum Democrito.

617. Materialismi autem arbor, si plene adolevit, quattuor germinat ramos. Proxime habetur materialismus *cosmologicus,* qui originem mundi sine interventu divino explicat sola evolutione spontanea materiae et solis legibus materialibus; cum qua doctrina naturaliter cohaeret atheismus. Alter ramus est materialismus *anthropologicus,* qui ea, quae de mundo generatim dicta sunt, speciatim ad hominem transfert et phaenomena in homine vitalia solis legibus mechanicis explicat, animae spiritualitate et immortalitate negata: hic materialismus involvit determinismum, qui libertatem voluntatis humanae reicit. Tertius ramus est materialismus *logicus* sive sensualismus et empirismus, qui conceptus intellectuales vix aliud esse dicit quam phantasmata modificata vel imagines communes, quae sensationibus repetitis oriri solent; nihil quoque statuit certum esse, nisi quod experientiae et observationi subicitur et per eam verificatur. Quartus ramus est materialismus *ethicus* sive hedonismus, quo voluptatem in terris quam maximam capessendam finem hominis et omnium actionum esse debere statuunt. — Sed iam praecipua systemata inspiciamus.

618. **Apud Sinenses** plus quam trecentis annis ante Christum systema materialisticum invenimus, contra quod Mencius (natus circa 370 a. Chr.) scripsit. Nempe Yang-Tshu haec fere docuit: „Homines in vita dissimiles sunt, in morte similes. Quamdiu vivunt, differunt sapientia et stultitia, nobilitate et vilitate; quando moriuntur, omnium sors communis est corruptio. Tamen sapientia et stultitia, nobilitas et vilitas, vita et mors non sunt in hominis potestate. Eadem necessitate omnes nati sunt et omnes moriuntur, sunt sapientes vel stulti, nobiles vel viles. Decem annos nati alii moriuntur, alii centum annos nati. Iustus et sapiens moriuntur; peccator et stultus moriuntur. Quis noverit distinguere ossa eorum dissoluta? Festinemus igitur iucundissime vivere; quid intendimus iis, quae sunt post mortem?“ [2]

---

[1] Lange, Geschichte des Materialismus (Iserlohn 1873). Addit Lange materialismum ante philosophiam non exstitisse. Quod facile concedes, quum ante genus humanum non potuerint esse materialistae. En eius verba: „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter.“

[2] Faber, Der Naturalismus bei den alten Chinesen (Elberfeld 1877) VII, 3.

619. Ex systematis **philosophiae indicae** maioribus nullum est materialisticum. Sed inter systemata minora invenitur Charvaka philosophia, quae principiis materialisticis nititur. Sola experientia sensuum, ita docet ista philosophia, fons est verae scientiae. Ex quattuor elementis aeternis, quae sunt terra, aer, ignis et aqua, tamquam primis principiis omnia orta sunt. Intellectio oritur ex modificatione quadam elementorum ad humanum corpus formandum concurrentium, similiter atque ebrietas producitur certa mixtione. Mens et anima cum corpore intereunt; anima nihil est quam ipsum corpus, quatenus intellectu praeditum est. Spontanea evolutione omnia orta sunt. Neque Deus est neque fatum neque vita futura. Finis hominis, si tamen finem habere dici potest, est vita in his terris deliciosa [1].

620. Apud Graecos Leucippus et **Democritus** (natus circa 460 a. Chr.), discipulus eius, primi atheismum materialisticum professi sunt [2]. — De Leucippo parum, quod certum sit, memoriae proditum est. Ab Aristotele nominari non solet, nisi una cum Democrito discipulo suo et socio. Democriti autem systema ad haec capita revocari potest. Ex nihilo nihil fit; id, quod est, annihilari nequit. Omnis igitur mutatio est partium aggregatio vel separatio. Nihil fit casu, sed omnia ex ratione quadam et cum necessitate. Nihil exsistit praeter atomos et inane; reliqua omnia sunt opinio et illusio. Si vacuum sive inane non esset, motus atomorum esset impossibilis; neque atomorum congeries ad minus spatium occupandum comprimi posset, nisi vacuis intervallis, quae compressione minuuntur, atomi distarent. Infinita sunt ambo, numero atomi, vacuum magnitudine. Atomi non differunt qualitate, sed sola magnitudine et figura. Pondere etiam praeditae sunt, quod magnitudini earum proportionatur. Figura infinite multis modis diversae sunt: aliae angulares, aliae rotundae; aliae rectae et bacillares, aliae curvatae et aduncae, aliae leves, aliae asperae, aliae hamulatae etc. Item magnitudines earum

---

[1] Cf. Flint, Antitheistic theories (Edinburgh, London 1880) p. 47.

[2] Qui ante eos interdum materialistis accensentur, hylozoistae, velut Thales, Anaximander, Anaximenes et reliqui, vere materialistae non erant. Neque enim omnia legibus naturalibus et mechanicis in rebus peragi putabant, sed praeter materiales legibus moralibus et menti propriis ipsam materiam vel certum materiae genus regi putabant, quem in modum Anaximenes animam dixit esse aera quendam; multo minus athei erant, sed aperte polytheismum profitebantur. De singulis his philosophis vide Mullachium, Fragmenta phil. graec. ante Socratem; Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1. Theil.

diversae infinite multae sunt; sed omnes adeo exiguae inveniuntur, ut oculis haud pateant. Atomi in infinito vacuo propter gravitatem suam ab aeterno assidue deorsum moventur; graviores atomi, quae celerius cadunt, ad minores collidunt; oriuntur atomorum combinationes, repulsiones, motus laterales, vertigines, et sic mundi formatio coepit. Mundi innumeri oriuntur iuxta invicem et post invicem. Res igitur mundanae qualitate non differunt, sed atomorum numero, magnitudine, figura, dispositione; generatio autem est atomorum congregatio, corruptio separatio, alteratio variatio dispositionis, augmentatio accessus novarum atomorum, diminutio quarundam recessus[1]. Anima hominis atomis minimis, laevibus et rotundis conflatur, eodem modo atque ignis. Hae atomi summopere mobiles sunt et totum permeantes corpus phaenomena vitalia producunt. Voluntas autem libertate indifferentiae caret.

Ergo Democritus perfectum materialismum defendit, quum omnia materia et legibus mechanicis explicet. Loquitur ille quidem de anima et divino. Sed anima est materia subtilis et ignea, quae permeat corpus; et divinum est eadem materia ignea, quae per totum mundum spargitur et, si alicubi copiosior congregatur, vitam et cognitionem producit. Deorum opinio inter homines orta est ex falsa explicatione eventuum insolitorum, ut sunt tempestates, eclipses siderum etc., vel etiam inde, quod in aere vivunt entia homini similia, quae interdum ad longam distantiam imaginibus ex se fusis ab hominibus conspiciuntur et audiuntur et pro diis habentur[2].

621. Post Democritum inter materialistas celeber evasit **Epicurus** (natus 341 a. Chr.). Veritatem non quaesivit amore cognitionis, sed ut veritas eum ad felicitatem in his terris duceret. Propterea Epicurus et asseclae eius aliquam philosophiam et cosmologiam quaerebant, qua homines a timore deorum et poenae futurae liberarentur. Eiusmodi videbatur esse doctrina Democriti, quam idcirco amplectebantur. Docet autem Epicurus fere haec: Nihil fit ex nihilo aut in nihilum redigitur. Principia rerum sunt atomi et inane. Atomi sunt numero infinitae; secus in immenso spatio dissiparentur, quin umquam ad mundum formandum convenire possent. Vacuum est magnitudine infinitum, quia aliter

---

[1] „Opinione (νόμῳ, instituto) dulce est et amarum, opinione frigidum et calidum, opinione color; vere (ἐτεῇ) autem atomi et inane“ (Democritus apud Sext. Emp. adv. Math. VII, 135).

[2] Zeller l. c. (Leipzig 1869) p. 734 sq.

atomi ab aeterno cadentes dudum ad finem vacui venissent et quiescerent. Atomi differunt solis figura et magnitudine. At differentiae figurae et magnitudinis non sunt infinite multae; secus enim mundi ordo, qui omnia inter certos limites extremos continet, consistere non posset, sed omni pulchro aliud esset pulchrius, omni vili aliud vilius [1]. In singulis atomorum speciebus infinite multa sunt individua, quia secus numerus omnium atomorum simul sumptarum finitus evaderet. Atomi ab aeterno propter gravitatem inferius tendunt incredibili celeritate, quae solis radios vincit. Omnes autem eadem celeritate cadunt, quia in vacuo omnia corpora eodem impetu feruntur [2]. Libertate quadam praeditae sunt, qua minime a linea motus declinare possunt. Si enim non declinarent, atomi, quum omnes parallelis lineis eadem tendant celeritate, numquam ad invicem offenderent; si autem multum declinarent, res sensibus percipi posset, quum tamen nullam rem obliquo motu cadere videamus. Insuper, si atomi non essent liberae, concursu earum numquam homo liber gigneretur. Ex illa arbitraria atomorum declinatione fit multiplex earum collisio et ex collisione combinationes, motus retrogradi, laterales, circulares et ex his totus mundus. Innumeri autem mundi et iuxta invicem et post invicem oriuntur.

Res mundanae differunt atomorum constituentium numero, magnitudine, figura, dispositione. Sed cum hac differentia in rebus discrimen qualitatum oriri Epicurus docuisse videtur. Distinguit enim in rebus *coniuncta* (*συμβεβηκότα*, proprietates), quae a re absque eius interitu separari non possunt, et *eventa* (*συμπτώματα*, accidentia) separabilia. Inter coniuncta et eventa recensentur figura corporum, magnitudo, color, calor, humiditas, tactilitas, servitus, libertas, bellum etc. [3] Dicit porro corpus ex se varias imagines emittere et alium hominem pro dispositione sua propria ab alia imagine affici et propterea eandem aquam alteri videri calidam, alteri frigidam, quum aqua in se neque omnino calida neque omnino frigida sit, sed ex alia parte frigida et ex alia calida [4]. Veritatem autem sensuum Epicurus acerrime semper

[1] Similiter Aristoteles iam dixerat principia diversa rerum non posse esse infinite multa, quia differentiae rerum non sunt infinitae (De coel. l. 3. c. 4. 303a 17).

[2] Hoc ex Aristotele didicit Epicurus (Phys. l. 4. c. 8. 216a 17 sqq.; De coel. l. 1. c. 7. 275b 29 sqq. et alibi).

[3] Lucret. I, 450. Diogen. X, 68.

[4] Cf. Plutarchus, Adv. Colot. V, 2—3; ibid. IV. 3—6. Diogen. X, 68—69.

defendit, adeo ut solem contenderet non esse maiorem quam oculis apparet[1].

Anima constat atomis subtilissimis et levissimis, ut inde manifestum est, quod, quando anima in morte abit, corpus quidquam ponderis amisisse non sentimus. Est autem anima quadruplici substantia conflata: vento sive aura, aere, calore sive vapore et re quadam innominata super omnem modum subtili et mobili, quae procreat sensum et est principium omnis motus et quasi anima animae[2]. Porro voluntas nostra vera libertate indifferentiae praedita est. Haec enim necessaria est, ut voluptatis consecutio a nobis pendeat neque in omnibus timenda nobis sit crudelis fatalisque necessitas. In morte denique anima dissolvitur. Neque tamen mors timenda est. Nempe „maxime horrendum malorum, mors, nihil ad nos, quoniam, quum nos sumus, mors non adest; quum vero mors adest, nos iam non sumus.“[3]

Deorum vulgarem opinionem ignorantia et timor pepererunt: imagines somniorum res vere exsistentes habebantur, motus coelorum motoribus divinis tribuebatur, terrae motus timorem superioris potestatis ingerebant. Nihilominus aliqui dii exsistere credendum est; secus enim non omnes homines ad hanc fidem convenirent. Sunt igitur aliqua entia homine longe perfectiora, immortalia, omnis doloris expertia, maximo in otio sine omni mundi hominumque cura viventia, maximis deliciis (etiam cibis) fruentia, subtilissimo corpore praedita. Habitant in vacuis intermundanis, ne subtilitas corporum ex atomorum collisione laedatur; sedes, inquit poeta, occupant quietas,

> „Quas neque concutiunt venti neque nubila nimbis
> Aspergunt, neque nix acri concreta pruina
> Cana cadens violat“[4].

Providentia autem prorsus est nulla, ut multiplicia mala, quae in mundo cernimus, abunde probant; cura mundi turbaret etiam beatam deorum quietem. Deos suos colit philosophus, non quia ab iis aliquid exspectat, sed quia excellentiam eorum veneratur; quamquam

---

[1] Cf. Cicero, De finib. I, 6, 20. Lucret. V, 565.

[2] Illa res innominata idem videtur esse, quod Epicurus interdum rationalem partem animae (λογικόν, mentem, animum) appellat, quum tria reliqua elementa forment partem rationis expertem (ἄλογον, animam arctius dictam); mens in solo pectore residet, quia ibi sunt metus et gaudium, anima vero per totum corpus spargitur. A mente sensus toti animae et ipsi corpori communicatur, quare v. gr. oculi non sunt merae fenestrae, sed subiectum visus.

[3] Diogen. X, 125. [4] Lucret. III, 19—21.

etiam a sacrificiis, quae vulgus diis suis offert, philosophus se non separat. Haec igitur Epicuri doctrina est deismus quidam antiquus et atheismus practicus, quem theoreticus mox sequi debebat.

In cognitione Epicurus distinguit sensum, cuius sunt sensatio et imaginatio, et intellectum, cuius sunt conceptus (πρόληψις) et iudicium (ὑπόληψις, δόξα). Conceptus oriuntur sensationibus repetitis et propterea non sunt nisi imagines obiectorum communes, quae in memoria retinentur. Veritas est potius in intellectu quam in sensu. Sensus semper veri sunt[1]; iudicia autem vera sunt, si per experientiam sensuum confirmantur. Criterium veritatis in iudiciis practicis sunt voluptas et dolor, quum eligendum sit, quod voluptatem parit, fugiendum, quod dolorem.

In ethica Epicurus docet finem hominis esse beatitudinem. Beatitudo consistit in voluptate. Voluptatem distinguit corporis et animi, et in hac posteriori potissimum felicitatem reponit. Voluptatem animi apud Epicurum nihil aliud esse quam eam, quae oritur ex libidinosa voluptatum, quae olim in corpore habitae sunt, memoria et spe futurarum, Cicero et Plutarchus referunt[2]; Seneca eum in honestiorem sensum intelligit[3].

622. Iam si Epicurum cum Democrito comparamus, cum summa doctrinae similitudine multiplex invenitur discrimen. Potissimae differentiae hae esse videntur:

a) Democritus atomismum excoluit motivo theoretico, ut rerum origines inveniret et illustraret; Epicurus motivo practico, ut se a timore deorum et mortis et dolorum liberaret.

b) Democritus varietates atomorum posuit infinite multas; Epicurus eas vult esse numero finitas.

c) Causa collisionis atomorum apud Democritum est diversa motuum celeritas; apud Epicurum spontanea a linea motus declinatio.

d) Democritus omnimodam in mundo necessitatem proclamat et ipsius hominis libertatem negat; Epicurus hominem esse liberum

---

[1] Immo ipsae somniantium imaginationes verae sunt, quia vere excitantur idolis sive imaginibus per aera cursitantibus, quae sensoriis se ingerunt. Si aliquando sensus fallere videntur, error non est ex sensu sed ex iudicio, quo imaginem ad nos transmissum ad aliquod obiectum referimus, quamvis imago aut sponte in aere orta aut ab obiecto profecta in longo per aerem cursu mutata sit.

[2] Cicero, De fin. l. 1. c. 17. n. 55; Plutarchus, Non posse suaviter vivi sec. Epic. IV, 1—3 et 5—6. Cf. Diogen. X, 142.

[3] Seneca, De vita beata XIII, 1—2.

docet et ipsis atomis in directione motuum suorum a necessitatis regula mensura sensibus nostris imperceptibili exire permittit.

e) Democritus etiam in corporibus compositis nullas qualitates agnoscit et sensus nobis illudere tradit; Epicurus in compositis accidentia et proprietates vere esse docere videtur et sensuum auctoritatem multum extollit.

f) Democritus exsistentiam deorum, si proprie loquimur, negat; Epicurus eam profitetur, quamvis providentiam non admittat.

623. Romae **Titus Lucretius Carus** (natus circa 95 a. Chr.) Epicuri systema versibus exornavit. Sex libri de rerum natura physicam Epicuri nobis accurate describunt. Hoc carmine Epicureismus multum propagatus est. Romae innumeri erant Epicurei. Sed de iis nihil dicendum occurrit, quum in philosophia nihil agerent, quam ut dogmata et argumenta Epicuri fideliter repeterent. Nulla alia schola magistrum suum magis coluit aut fidelius eius placita retinuit. Tandem saeculo quarto post Christum natum fides christiana hanc philosophiam exstinxit.

624. **Medio aevo** nulli erant materialistae theoretici. Nicolaus quidem de Autricuria (sive Alticuria) anno 1348 Parisiis varias theses revocare debebat, inter quas erat etiam haec: „In rebus naturalibus non est nisi motus localis disgregationis et congregationis atomalium.“ [1] Sed hoc non pertinet ad historiam materialismi. Nam, et si quis in rebus naturalibus mechanismi hypothesi utitur, non est materialista, dummodo Deum materiae Creatorem et animae rationalis spiritualitatem agnoscat. Erant etiam medio aevo aliqui doctores, qui exsistentiam Dei vel animae immortalitatem ratione demonstrari posse negabant, saltem si agatur de demonstratione quadam perfectissima; sed propterea materialistae non erant, quum ista dogmata ob rationes probabiles vel saltem propter Ecclesiae auctoritatem infallibilem admitterent [2]. Neque ille, qui, ut Laurentius Valla (natus 1415), Epicurum in ethica ab accusatione hedonismi liberare vult, ideo materialismi assecla est.

625. Ad novum florem materialismus pervenit saeculo decimo octavo in Gallia. Praeparabatur autem in Anglia. Ibi Thomas Hobbius vel, ut plerique dicunt, **Hobbesius** (natus 1588) docuit

---

[1] Prantl, Geschichte der Log. (Leipzig 1870) IV, 2.

[2] Inter hos auctores nominari solet Petrus Pomponatius (Pietro Pomponacci, natus 1462), qui animae immortalitatem non ratione sciri, sed fide credi libro suo „De immortalitate animae“ defendebat.

cogitare esse computare, i. e. addere et subtrahere, componere et dividere. Quare nihil intelligere possumus nisi corpora: nam haec sola additioni et subtractioni subiacent. Itaque omnis substantia, in quantum sub cognitione naturali cadit, est corpus. Etiam „spiritus loco et figura, id est terminis et magnitudine sua aliqua, determinatur et proinde corpus est, utcumque tenue et insensile“ [1]. Ergo etiam anima hominis est corporea. Concedit autem Hobbes Deum non esse corpus et „figuram Deo ascribere esse contra honorem Dei, qui sit infinitus“ [2]; sed natura Dei est res fidei, non rationis.

In cosmologia Hobbes docet corpora resolvi in corpuscula, quae interdum appellat atomos, quamvis ea non vult esse simpliciter indivisibilia. Omnia phaenomena resolvit in motus mechanicos. Etiam sensatio est motus. Nempe sensoria ab extra motibus afficiuntur, qui ad cerebrum et cor perveniunt. Deinde oritur reactio a corde ad extra: et in hoc reactionis motu consistit sensatio, quae propter conatum ad extra semper refert obiectum situm extra organum. Qualitates sensibiles corporum non sunt nisi modificationes subiecti sentientis.

In psychologia Hobbes omnino est sensualista [3]. Duplicem distinguit cognitionem: sensitivam et intellectivam [4]. Ad priorem pertinet prima rerum perceptio, quae fit per sensus nostros, et memoria harum sensationum. Memoria iuvatur verbis. Et haec cognitio, prout eam verba excitant vel comitantur, est intellectiva; eam bruta non habent.

Deum exsistere scimus; sed, quid sit, sola fide discimus. Ratio tamen naturalis vult, ut Deum appellemus nominibus negativis vel excessum importantibus, velut infinitum, altissimum; verum ita non explicatur, quid Deus sit, sed quantopere a nobis colatur et aestimetur. Ulterior de Deo et vita futura instructio ad fidem et religionem pertinet. Ceterum in rebus religiosis exterius omnino obtemperandum est principi civitatis; propterea, si princeps id exigit, exterius neganda est fides christiana et vera, etsi interius eam retines [5].

---

[1] Leviath. c. 12. [2] Ibid. c. 31.

[3] Non recte igitur a multis Ioannes Lockius moderni sensualismi parens habetur, sed hic error ab Hobbesio coepit. Et ipse Hobbesius multum pendebat ab empirismo Baconi Verulamii.

[4] Human nature c. 6.

[5] Quidam Gassendum (natum 1592), praepositum ecclesiae Diniensis (Digne), inter asseclas materialismi reponunt. Sed ipse nihil egit, quam ut

626. Hobbes igitur in psychologia erat sensualista; in theodicaea autem scepticus, quia res religiosas revelatione et fide sola notas esse putabat. Praeter hunc scepticismum tunc temporis in Anglia florebat naturalismus religiosus, qui non admisit nisi religionem naturalem; revelationem divinam nihil nos docere posse, nisi quae ratio per se etiam invenire potuisset. Hunc naturalismum defendebat Cherbury et posteriori tempore Blount, Locke, Toland, Collins, Shaftesbury, multi alii. Ioannes Locke sensualismum Hobbesii cum naturalismo Cherburii coniunxit. Lockius iterum summum influxum habuit in Voltairium et encyclopaedistas Gallicos[1]. In Gallia autem iamdudum serpebat scepticismus, qui rationi in rebus religiosis nihil, fidei soli omnia tribuebat; sufficit nominasse v. gr. Montaigne, Charron, De la Mothe le Vayer et praesertim Baylium. Sic igitur in Gallia simul colebantur naturalismus ex Anglia adductus, qui religionem supernaturalem per naturalem destruxit, et scepticismus indigenus, qui naturalem per supernaturalem exstinxit. Quid mirum, si philosophi tandem omnem religionem sive naturalem sive supernaturalem negabant et sensualismum, quem cum naturalismo ex Anglia acceperant, in materialismum evolvebant? Voltaire quidem persuasionem exsistentiae Dei semper retinuit. Diderot autem per naturalismum ad materialismum processit; nomen vero Dei semper retinuit, legem naturae, veritatem et pulchritudinem tamquam Deum colens. Crassum et apertum materialismum tradebant Lamettrie medicus (natus 1709) et baro de **Holbach** (natus 1723). Holbach censetur esse auctor operis anonymi, cui titulus: Système de la nature (1770), qui liber evangelium materialismi evasit. De eius doctrina non est, cur multum disputemus. Sufficit dixisse librum defendere materialismum, quum animam spiritualem in homine esse neget, atheismum, quum Creatorem mundi non agnoscat, determinismum, quum libertatem voluntatis humanae tollat, atomismum, quum originem omnium rerum ex solo atomorum concursu repetat, sensualismum et empirismum, quum intellectum sensu superiorem

---

phaenomena naturalia atomismo Epicuri explicaret. De cetero fidei catholicae semper addictus erat: Deus secundum ipsum est creator materiae; et hominis anima est spiritualis, libera, immortalis. Ii, qui eum clam a fide dissensisse subindicant, sine omni ratione atrocem iniuriam memoriae huius viri infligunt.

[1] In Anglia saec. XVIII. Dodwell scepticismum religiosum profitebatur: Hume eundem scepticismum cum sensualismo Hobbesii et praesertim Lockii defendebat.

non agnoscat et omnem certitudinem in sola experientia reponat. — Conceptus Dei secundum Holbach primo ortus est ex eo, quod homines eventus naturales terribiles, quorum causam ignorabant, substantiis invisibilibus tribuebant. Postea philosophi hunc conceptum suo modo explicabant. Deus metaphysicorum est ex duplicatione quadam naturae. Nempe principium motus materialis tamquam Deum a materia mota separabant et attributa personalia ei ascribebant, quamquam revera principium motus est ipsa materia [1]. — Egoismus hominem in omni actione regere debet. At quia aliorum auxilio egemus, eorum benevolentia nobis concilianda est, quod fit, quando eis operam praestamus vel saltem non nocemus. Et hac ratione egoismus et altruismus simul vitam moralem constituunt [2].

627. Saeculo XIX. materialismus floruit in Germania. Sed quum materialismus gallicus saeculi praecedentis esset magis aristocraticus, materialismus germanicus socialismum et democratiam sapit. Inter hos materialistas tamquam princeps et parens celebratur **Feuerbach** (natus 1804). Quid docuerit, non est, cur multis inquiramus. Cantilenam veterem recitat ex atomis omnia orta esse, non esse Deum neque animam. Quomodo materia bruta intellectus operationes exerceat, quomodo materia necessario exsistens mutationi subsit et alia bene multa Feuerbach non curat; difficultatem sentire non videtur. — Ut Holbach ex natura duplicata, ita Feuerbach ex homine duplicato conceptum Dei repetit. Deus est essentia hominis a limitibus individualibus purgata et phantastice tamquam obiectum ad extra vere exsistens considerata [3]; vel Deus est homo imaginarius, qui omnia ea habet, quae nos habere desideramus [4]. —

[1] „La théologie, en supposant un Dieu, qui imprimât le mouvement à la nature et qui en fût distingué, n'a fait que multiplier les êtres, ou plutôt n'a fait que personnifier le principe de la mobilité inhérent à la matière“ (Système de la nature [Paris 1821] t. II. ch. 2. p. 94). „La matière est le principe du mouvement, elle le renferme en elle-même, puisqu'il n'y a qu'elle, qui soit capable de le donner et de le recevoir, ce que l'on ne peut pas concevoir d'un être immatériel, simple, dépourvu de parties, qui, privé d'étendue, de masse, de pesanteur, ne pourrait ni se mouvoir lui-même, ni mouvoir d'autres corps, et encore moins les créer, les produire, les conserver“ (ibid. p. 96).

[2] Inter materialistas illius temporis est etiam Helvetius (natus 1715). Hic praecipue ethicam excoluit. Hominis beatitudo secundum ipsum est voluptas, praesertim venerea.

[3] Das Wesen des Christenth. Einl. Werke VII, 62 et alibi passim.

[4] „Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gotte oder das ist sein Gott. Der Christ wünscht, ein voll-

In ethica docet legem primam esse, ut homo hominem amet. Hic amor sexualis est. Nimirum fundamentum, inquit, moralitatis est distinctio sexuum et venter mulieris templum amoris[1].

Post Feuerbach et cum ipso materialismum defendebant Vogt, Moleschott, Büchner, Strauss. Häckel theoriam descendentiae Darwinianam evolvere et demonstrare conatur, ut sic materialismum iuvet. Generatim materialismus nunc temporis ubique terrarum multos asseclas habet, ut olim Epicureismus. Positivistae in Gallia, agnostici in Anglia, critici moderni in Germania vix non omnes iure materialistis adnumerantur.

628. Ex dictis historiam materialismi non esse admodum gloriosam colligitur. Magnis ingeniis hoc systema numquam placuit. Quis enim Epicurum, Lucretium, Lamettrie, Holbach, Feuerbach in speculatione comparare audebit cum Platone, Aristotele, Augustino, S. Thoma ac ceteris luminibus medii aevi, Suarezio, Cartesio, Leibnitio, cum ipsis moderni idealismi et pantheismi principibus?[2] Neque a materialistis philosophia nova lumina accipere solebat. Haec, si attente considerantur, magnam vim contra materialismum habere debent. Neque enim verum esse potest systema, quod summis doctoribus semper displicebat. — Adverte etiam, quam pauci homines exstiterint, qui numinis exsistentiam negare auderent. Nam ipsi materialistae generatim deitati aliquem in suis systematis locum aperiebant. Recole, quae de Democrito, Epicuro, Lucretio, Hobbesio indicavimus. Ex quo Dei persuasionem violenta fere evidentiae luce menti et animo se ingerere intelligitur, ut omnino se ab ea defendere homo vix possit.

Neque putare debemus plerosque, qui scientia naturali insignes erant, fautores materialismi fuisse. Profecto Copernicus, Galilei, Newton, Kepler, alii multi, a quibus scientia naturalis moderna

---

kommenes, sündloses, unsinnliches, keinen leiblichen Bedürfnissen unterworfenes, seliges, unsterbliches, göttliches Wesen zu sein, aber er ist es nicht; er stellt sich daher das, was er selbst zu sein wünscht und einst zu werden hofft, als ein von ihm unterschiedenes Wesen vor, welches er Gott nennt" (Das Wesen der Relig. 25. Vorl. Werke VIII, 302).

[1] Das Wesen des Christenth. Kap. 10. Werke VII, 138; Wider den Dualismus etc. Werke II, 370.

[2] Democritum Lange vehementer celebrat et Aristotelem, quem omni ope minuere conatur, multa ab eo tacite accepisse et in rem suam convertisse suspicatur (Geschichte des Materialismus I, 60 ff.). At de Democrito parum memoriae proditum est. Propterea laudes Democriteae et illae de Aristotele suspiciones fundamento obiectivo satis destituuntur.

fundata est, materialistae non erant. Et omnino saeculis praeteritis coryphaei scientiae naturalis religioni addicti erant[1]. Hodie quidem, quum generatim materialismus latius regnet, multos physicos hoc errore infectos videmus. Nihilominus etiam hodie multi viri in illa provincia doctissimi Deum laudant in operibus suis. Ceterum iudicium de valore materialismi ad philosophos spectat, non ad physicos.

629. Hic breviter addere placet, quae potissimae videantur esse causae, cur hodie tam late materialismus regnet. Prima causa est rationalismus, qui inde a saeculo praeterito magis et magis se extendit. Hic enim omnia miracula horret, omnem revelationem, omnem interventum Dei in mundo praeternaturalem. Eiusmodi autem systema prudenter tandem sustineri non potest nisi Deum esse et huic mundo dominari negas. Et sic rationalismus ad atheismum et materialismum excrevit. At, quaeres, quid est, quod rationalismum tantopere apud nos crescere fecit? Ut alia taceam, magnam in hac re vim habet superbia quaedam scientifica. Nempe homines, qui tam multa de legibus naturae nova cognoverant, iam ferre nolebant esse aliquid, quod providentiae speculationum suarum et calculorum subtraheretur. Propterea (una cum libertate humana) miraculorum libere a Deo patratorum possibilitas negabatur.

Alter materialismi fons est idealismus pantheisticus, qui in Germania potissimum floruit. Excessus enim enormes, quos speculatio idealistica Fichtei, Schellingii, Hegelii commisit, ab omni speculatione homines avertebant et ad castra empirismi compellebant. Empirismus autem gignit materialismum, quum sola materia observationi sensuum subsit. Praeterea quum idealismus essentialiter atheismus esset et pugna contra fidem christianam male tecta, multi per materialismum aperte Deum negare et fidem destruere, quam idealismi tenebris latere, malebant. Ita Feuerbach et Strauss ab Hegelianismo ad materialismum transierunt. — Denique idealistae ex uno principio omnia cognoscere volebant. Iam, quum principium eorum ideale, praesertim si applicatio ad mundum materialem fiebat, ad hoc inveniretur insufficiens, multi id conati sunt, ut ex statu rerum initiali, tamquam uno principio, legibus mechanicis omnia deducerent; et sic erant materialistae.

---

[1] Hac de re multa habet Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft (Gütersloh 1877); praesertim 5. Buch A 3.

Tertio loco ipse scientiae naturalis progressus materialismum nutrivit. Nam empiriam, quae tam egregios fructus tulit, speculatione ut sterili neglecta homines amplexati sunt. Empiria autem, quae speculationem aspernatur, materialismi parens est. — Deinde homines, ut sunt ad superlationes proclives, tam multa legibus mechanicis explicari conspicati hac ratione omnia problemata solvi posse praesumebant. — Denique, quum in rebus naturalibus, quibus indagandis tantopere incumbebant, multa obscura et ignota remanerent, hypothesibus saepe valde problematicis et suspectis ignorantiae mederi assuescebant. Iam vero, quamvis hypothesium usus moderatus et cautus omnino sit laudabilis et necessarius. tamen sedulo hypothesim a certitudine, coniecturas fallaces a demonstratione solida distinguere oportet. Secus mentis acumen hebescit, intellectus imaginationis nebulam ab evidentiae luce discernere amplius nescit, speculandi facultas corrumpitur. Revera hodie in multorum animis evidentiae conceptum ex perpetua hypothesium familiaritate adulteratum esse videmus. Eiusmodi autem homines, quum suprasensibilia iudicare amplius vix possint, in materialismum miseri ruunt.

Postremo condiciones politicae et sociales, animus quoque hominum ad lucra temporalia nimis inclinatus et universalis morum corruptio ad materialismum promovendum multum contulerunt. Sed hanc provinciam hic ingredi nolumus.

ARTICULUS III.

DE THEORIA LAPLACICA.

630. Laplace[1] hanc de origine systematis nostri planetaris proponit hypothesim: Initio rerum systema planetarum globus erat nebularis in summa temperatura constitutus, cuius diameter saltem aequalis erat diametro, quem hodie orbita extremi planetae (Neptuni) habet. Haec sphaera circa axem suum volvebatur ab occidente ad orientem, et inde ad polos orta est depressio. Porro illa massa sensim refrigeratione condensabatur[2]. Aucta in dies condensatione celeritas rotationis et vis centrifuga crescebat, ut tandem in aequatore sphaerae annulus a massa centrali divelleretur, qui circa centrum ab occidente ad orientem movebatur. Annulus

[1] Exposition du système du monde (1796) lib. 5. ch. 6.

[2] Alii physici nebulae primitivae magnam temperaturam non tribuunt et condensationem gravitationi ascribunt. Ipsa condensatione nebulam tandem magnum calorem concepisse putant.

continuata frigefactione in partes discissus est, quae paulatim in unum globum concidebant; hic globus erat primus planeta (Neptunus), qui vi originis suae massam mediam sive solem ab occidente ad orientem in plano aequatoris circuire et simul motum rotatorium circa axem proprium in eadem directione habere debuit[1]. Sol, quum adhuc magis condensaretur et iterum vis centrifuga cresceret, tandem novus annulus in eodem aequatoris plano divulsus est, qui in novum planetam transformabatur; et sic deinceps omnes planetae orti sunt, qui omnes in uno aequatoris plano solem ab occidente ad orientem circumeunt et in eadem directione circa axem proprium rotantur. Sol tandem, ut hodie est, in medio restabat, qui et ipse ab occidente ad orientem circa axem suum volvitur. Quemadmodum ex sole nascebantur planetae, eadem via ex planetis, qui initio nebulae formam habebant, saepe varii satellites orti sunt, v. gr. ex terra nostra divulsa est luna. — Hinc explicatur, cur omnes planetae in eodem fere plano et in eadem directione et orbita fere circulari circa solem versentur et cur rotationem habeant circa axes suos in eodem fere sensu, et cur satellites planetarum idem illud planum et eandem motuum suorum directionem servent; explicatur, cur planetae interiores densiores sint quam exteriores, quum in nebula primitiva elementa graviora propter gravitationem centro propinquiora esse debuerint; explicatur, cur etiam hodie terra interius tantum calorem contineat et cur olim, ut geologi ex montium formatione concludunt, cortex terrae tenuior fuerit et massis liquidis ab intra erumpentibus saepissime ruptus sit[2]. Confirmare solent hypothesin ex eo, quod inter sidera nebulas cosmicas observamus, quae interdum nucleos habere videntur, qui condensatione nebulae circumfusae probabiliter orti sunt; idque forte signum haberi licet etiam hodie nova systemata cum sole centrali, planetis et satellitibus in coelo formari[3].

---

[1] Utique de facto Neptunus rotationem habere videtur ab oriente ad occidentem; non e contrario, ut theoria postulat.

[2] Interdum ex depressione terrae ad polos inferunt eam primitus liquidam aut nebularem fuisse. Verum alii physici contendunt etiam sphaeram solidissimam rotatione eandem depressionem pati debuisse.

[3] Ante Laplace Kant cosmogoniam quandam confinxerat (Allg. Naturgesch. und Theorie des Himmels 1755). Sed Kantii theoria a Laplacica essentialiter differt. Essentia enim hypotheseos Laplacianae in eo est, ut conformitatem motuum, quae in systemate nostro solari observatur, explicet; huius autem rei Kant nullam rationem reddit. Cosmogonia, quam hodie tam multos amplecti videmus, est Laplacica, non Kantiana.

631. Haec theoria Laplacii hodie plurimos habet asseclas, quorum alii aliter eam modificare solent. Nihilominus hypothesis nimis vaga est, quam quae valorem scientificum magnum habere possit. Nempe ad singularia non descendit. Non ostenditur, cur, dum nebula primitiva condensaretur, rotationis celeritas ita praecise mutata sit, ut vis attractiva et centrifuga in aequatore globi aequales semper manserint, vel cur saltem interdum, quando scil. aliquis planeta a massa centrali rescindebatur, aequales fuerint; nisi enim illa aequalitas aderat, planeta orbita *circulari* solem circummeans oriri non poterat [1]. Deinde, ut alia taceam, non explicatur, cur singuli planetae et maxime ipse sol hac praecise celeritate circa axem suum rotentur, et cur haec praecise ratio sit inter celeritates, qua planeta rotatur et qua satelles eum ambit [2].

632. Nonnulla etiam in systemate solari sunt, quae Laplacio contradicere videntur. Imprimis praeter planetas solem ambiunt multi cometae. Horum autem orbitae ellipses solent esse valde excentricae, plana tenent omnino diversissima et in omnem directionem moventur, interdum etiam ab oriente ad occidentem. Quomodo haec sidera ex nebula primitiva nascebantur? [3] — Deinde satellites Urani planum eclipseos non servant, sed fere per-

---

[1] Si sphaera nebulosa condensatur, vis centrifuga, suppositis supponendis, crescit in ratione inversa cubi radii sphaerae, vis attractiva in ratione inversa quadrati eiusdem cubi, i. e. vis centrifuga, radio per condensationem decrescente, multo celerius crescit quam attractio (Braun, Kosmogonie [Münster 1889] p. 39). Itaque vis centrifuga, quae initio minor erat, condensationis progressu attractioni aequalis eaque superior fieri potuit. Sed cur, si semel aliquantulo superior fuit, non mansit superior, ut exhinc massa nebulae in regionibus aequatorialibus assidue dissipari coeperit idque eo vehementius, quo magis condensatio processit?

[2] Kerz (Entstehung des Sonnensystems nach der Laplaceschen Hypothese [Darmstadt 1879]) theoriam Laplacicam calculo commendare studet. Sed de statu nebulae primitivae tam mira supponit, ut eius structura incomparabiliter complicatior sit quam praesens systema planetarum. Unde Kerzii calculus Laplacianis nihil favet. Nimirum, ut hypothesis idonea sit, requiritur, ut praesens siderum nexus ex nebula, tamquam *ex simpliciore*, ortus sit. — Quidam theoriam Laplacii ita modificant, ut nimis versatilis esse videatur ad explicanda, quaecumque volueris. Hypothesis, quae contraria phaenomena, v. gr. motum retrogradum satellitis Neptuni et motum progressivum aliorum satellitum, aequali facilitate explicat, nihil explicare videtur.

[3] Laplaciani difficultatem fugere solent contendentes hos cometas ex nebula Laplacica non esse ortos, sed ex remotissimis spatii regionibus exeuntes systema nostrum solare invasisse et hic planetarum attractione meatus eorum ita turbatos esse, ut ex systemate nostro amplius aufugere nequeant, sed ellipsibus solem circuire cogantur.

pendiculariter ad orbitam planetae sui currunt. Satelles Neptuni planum quidem eclipseos tenet, sed retrogradus ab oriente ad occidentem movetur, non viceversa, ut debuit. Martis alter satelles Phobos 7^h 39^m 15^s cursum suum circa planetam suum implet, quum ipse Mars rotationem circa axem non peragat, nisi 24^h 37^m: secundum Laplacium autem planetae rotatio breviori tempore fieri debet quam satellitis circuitus. — Denique non bene intelligitur, cur annulus a massa centrali avulsus in unum planetam conglobatus neque potius in multos planetas minores eandem orbitam sequentes fractus sit. Cur annuli Saturni non dudum in unum globum coierunt, quum annulus multo iunior, ex quo luna nostra orta esse dicitur, iam pridem in unam satellitis sphaeram se contraxerit? Cur loco paucorum planetarum magnorum non potius ubique eclipseos planetae minimi orti sunt ad eum fere modum, quo inter Iovem et Martem factum esse videmus? [1]

633. Porro systema solare, si indolem eius accuratius investigamus, ad summam constantiam creatum esse invenimus. Ad hanc stabilitatem requiritur, ut orbitarum planetarium axis maior, excentricitas, inclinatio versus eclipsim non nimis mutentur. Quomodo igitur Conditor rerum effecit, ne mutuis attractionibus planetarum cursus turbaretur et systema solare solveretur? Ad hunc finem duo media adhibenda fuisse mathematici demonstrant. Primo tempora, quo varii planetae circa solem gyrum perficiunt, incommensurabilia esse debebant, ut constantiae magnorum axium consuleretur [2]. Deinde omnes planetae eadem directione solem circuire debebant, ut excentricitas et inclinatio non mutarentur, nisi inter sat parvos limites [3]. — Praeterea etiam alia in systematis planetaris fabrica videmus, quae eandem stabilitatem efficiendam spectant. Nam v. gr. cometae, qui excentricitate orbitarum

---

[1] Etiam densitates planetarum nequaquam tam regulariter cum maiori a sole distantia decrescunt, ut secundum hypothesim exspectares. Hae densitates sunt secundum Littrow: Solis 0,25; Mercurii 1,40; Veneris 0,96; Terrae 1; Martis 0,74; Jovis 0,23; Saturni 0,11; Urani 0,17; Neptuni 0,20. Vides quattuor primos planetas eandem fere densitatem habere, cui densitas notabiliter minor aliorum quattuor opponitur. — Hic tamen consulendi sunt Epping (Kreislauf im Kosmos, 18. Ergänzgsh. zu den Stimmen aus Maria-Laach 1882) et Braun (Kosmogonie 1889), qui difficultates contra Laplacium motas, theoria apte modificata, solvere conantur.

[2] Cf. Littrow, Die Wunder des Himmels (Stuttg. 1866) III. § 73 et 121.

[3] Ibid. § 143.

et cursu suo anomalo ordinem siderum facile turbare possent, massae sunt adeo minimae, ut magna pericula causare nequeant[1].

634. Age iam, qua via illum siderum mirabilem et stabilem ordinem effectum esse putabimus? Ortus planetarum ex una nebula in motu rotatorio constituta vim quandam habere videtur ad hoc, ut inde conformis omnium planetarum et satellitum motus circularis in eodem plano et eadem directione fiat. Itaque, quum Deum causis secundis in iis, ad quae eorum virtus valet, communiter uti philosophi et theologi consentiant, planetas ex tali nebula factos esse aliquo iure supponere licuerit[2]. Verum in hac re aliquid magni momenti observandum est. Nebula primitiva non debuit esse plane uniformis, sed systema solare, ut nunc est, in ea, tamquam in germine, praeformatum esse debuit. Apta nebulae structura et rotationis temperamento provisum esse oportuit, ne nebula nimio rotationis impetu per spatia omnino dissiparetur, aut ne contra tota eius massa gravitatione et frigefactione paulatim ad unum corpus collaberetur, sed ut pars nebulae ad corpus centrale conflueret et alia pars per planetas eorumque satellites convenienter suspenderetur; singulari arte prohibendum erat, quominus pars nebulae, quae suspensa manebat, innumeris fragmentis parvulis rumperetur, sed id agi debebat, ut ex illa massa pauci planetae maiores nascerentur; maxima autem cura necessaria erat, ut planeta recens natus praecise eam haberet celeritatem, quae ad orbitam fere circularem describendam requiritur; consulendum etiam erat, ut planetae, qui oriebantur, eam haberent structuram, ut ex iis eodem modo, quo ipsi ex nebula primitivo egressi erant, satellites fierent. — Itaque vehementer errant materialistae, qui ex nebula uniformi sine speciali in eius constructione providentia hoc systema planetare ortum esse affirmant[3].

---

[1] Alia, quae magna arte dispositionem planetarum factam esse probant, habet Littrow l. c. § 142. 145. 146.

[2] Consentit Tilm. Pesch, Philos. nat. p. 588.

[3] Ad theoriam Laplacianam illustrandam multum laudatur experimentum Plateau physici. Qui, quum olei parvulam quantitatem in liquorem eiusdem ponderis specifici induceret, oleum formam sphaeralem statim accipere vidit. Tum per illam sphaerulam axem adegit, cuius versatione oleo motum rotatorium communicavit, quem, quum paulatim augeret, sphaerula ad polos deprimi coepit; deinde tota in annulum aequatorialem conversa est; annulus tandem in partes rumpebatur. Hae partes statim in globulos formati sunt, qui circa axem primum volvebantur et simul proprio motu rotatorio in eodem sensu fruebantur. —

635. Ex dictis haec colliges:

1. Theoria Laplacica, si vera esse supponitur, nihil materialistis favet. Nam etiam tunc exsistere debet sapientia supramundana, quae nebulam Laplacicam ita construxit et eum ei motum indidit, ut ex ea systema solare, quemadmodum nunc est, oriri potuerit [cf. n. 634]. Profecto ad usum theodicaeae parum interest, utrum dicas sapientiam supremam immediate condidisse ordinem planetarum, ut nunc est, an contendas eam condidisse germen quoddam nebulare, ex quo naturali evolutione praesens ordo nascebatur. Eiusdem enim artis est vel hunc ordinem vel eius germen condere.

2. Is, qui theoria Laplacica relicta Deum putat systema solare statu magis evoluto ab initio formavisse, minime imprudens haberi potest. Nam etiam sic optima redditur ratio conformitatis motuum planetarium. Haec nimirum conformitas tunc immediate debetur sapientiae divinae, quae eam *ad stabilitatem operis firmandam* inducere debebat [cf. n. 633].

3. Theoria Laplacica valorem scientificum non habet nisi satis limitatum, quia vaga est et ad singularia minus descendit [cf. n. 631]. Immo tantas involvit difficultates, ut dubitare liceat, num ex nebula systema solare tam complicatum oriri physice possibile sit [cf. n. 631. 632. et 634. ad calc.]. Itaque in hac theoria defendenda modestos esse oportet.

Hoc experimento rem nostram aliquo modo illustrari patet. Nihilominus inter formationem planetarum et istorum globulorum magna est differentia, ut ipse Plateau acriter declarabat. Imprimis aderat physicus, qui propria manu motum rotatorium sphaerulae perpetuo sic temperabat, ut ad finem intentum congrueret; etiam alia quaedam artificia physicus adhibuit, quae referre brevitatis gratia omisimus (experimentum plenius descriptum invenis apud Epping, Kreislauf p. 1). Secundo globuli, qui oriebantur, in suis circa axem primum motibus legem tertiam Kepleri non observabant; haec autem lex praecipuum in theoria Laplacica creat difficultatem. Tertio non unus globulus ex annulo olei ortus est, sed multi; iam vero apud Laplacium in eo praecise non levem patimur difficultatem, quod ex singulis annulis singuli planetae potius quam multa fragmenta nascebantur. Quarto in experimento Plateau non orta est massa centralis cum globulis eam ambeuntibus, sed totum oleum in annulum et globulos dissipatum est; neque plures successive fiebant annuli, sed unus tantum; neque globuli orti satellites gignebant. Quinto illud oleum erat in alio liquore, qui etiam motum rotatorium accepit; nil igitur mirum, si globuli ex oleo nati axem primum ambiebant, quum liquore circumagerentur. — Experimentum igitur Plateau ex nebula planetas demonstrat oriri non potuisse, quin nebula ad hunc finem diligenter et sapienter praeformata et instructa esset.

4. Hypothesis Laplacica nullam facit difficultatem ulli argumento, quod pro exsistentia Dei affertur. Itaque ad theodicaeam nihil refert, utrum scientiae progressu hypothesis verificetur an destruatur. Imprudentes igitur sunt materialistae, qui ad hanc theoriam tamquam ad gravem contra theistas instantiam provocant. Immo ipsi ad hypothesim amplectendam multum inclinamur, quia Deum causis secundis in rerum efformatione usum esse congruum esse videtur [cf. n. 634]. Itaque theoria in se minime est materialistica. Materialistis autem, quando ad eam provocant, respondendum est primo hypothesi transmissa eos nihil iuvari: deinde moneantur, quam incerta sit cosmogonia, cui fidunt.

ARTICULUS IV.

DE DARWINISMO.

636. Hoc articulo quaestio agitatur, num alia species viventium ex alia oriri possit. Videndum igitur primo, **quid sit species viventis.** — Ad eandem speciem viventia pertinere dicuntur, si in una essentia vel in eodem typo organico essentiali conveniunt. At saepe difficile est determinare, quid in organismis sit essentiale, quid non essentiale. Propterea, in quantum fieri potest, indicia quaedam manifestiora quaerenda sunt, quibus speciem a specie discernere possimus. Imprimis igitur ad eandem speciem omnia individua pertinent, quae morphologice simillima sunt, secundum differentiam maris et feminae facile et fecunde copulantur et prolem edunt pariter fecundam et parentibus similem. Deinde ad eandem speciem referendae sunt etiam formae aliquanto dissimiles, si facile et fecunde copulantur et prolem generant pariter fecundam, quae generationibus successivis, post aliquas forsan oscillationes in primis generationibus factas, ad typum pervenit inter utrumque protoparentem plus minusve medium, quem deinceps constanter retinet. Observatur autem in eiusmodi typo medio saepe *atavismus*, quo in generationum serie interdum aliquod individuum invenitur alteri protoparenti soli exterius plane simile. Nihilominus etsi exterius et morphologice typus alterius protoparentis solius redire videtur, interius et physiologice retinetur typus mixtus, ut inde constat, quia in prole individui, quod atavismum patitur, alter sanguis iterum redit. — Contra differentiae specificae signum est, si individua morphologice aliquanto dissimilia copulata aut nullam prolem edunt aut prolem infecundam aut prolem fecunditatis

minutae, quae generationibus successivis celeriter decrescens mox omnino exstinguitur, aut prolem indefinite fecundam, quae in generationibus successivis unum typum mixtum non retinet, sed semper, et modis saepe valde miris, typum mutat, donec tandem omnia individua ad typum alterutrius protoparentis redierint, quem deinde in generationum serie constanter retinent, quin umquam alter sanguis redeat [1].

Audiatur Quatrefages [2], auctor in hac re gravissimus: „Les races, simples démembrements d'un type spécifique, restent physiologiquement unies entre elles et au type, qui leur a donné naissance. Ce lien physiologique se montre dans le métissage par la facilité et la fécondité des unions entre les races les plus différentes de formes, par la persistance de la fécondité chez les métis, par les phénomènes de l'atavisme. — Entre les espèces le lien physiologique fait défaut; et de là resultent dans l'hybridation l'extrême difficulté et l'infécondité habituelle des unions, la stérilité de la plupart des hybrides, les phénomènes de variation desordonnée et de retour, l'absence d'atavisme chez les descendants d'hybrides revenus au type spécifique. — Les races métisses se forment aisément, spontanément, en dehors de l'action de l'homme et parfois malgré ses efforts. En dépit d'innombrables tentatives, l'homme n'a encore obtenu qu'une seule race hybride

---

[1] Cave, ne reditum prolis hybridae ad typum alterutrius protoparentis cum atavismo confundas. Nempe atavismus invenitur post copulam individuorum *eiusdem* speciei et est reditus *apparens*, quia in generationibus successivis, quae ab individuo atavistico descendunt, sanguis alterius stirpis iterum apparebit. Contra reditus, quem hybrida subeunt, est *verus*, quia proles individui, quod ad alterutrum typum rediit, numquam alterum sanguinem ostendit. — Liceat hic per transennam aliquos alios terminos definire, qui in rebus biologicis magni momenti sunt et non raro male usurpantur. *Varietas* appellatur individuum vel individuorum collectio, quae ab aliis individuis eiusdem speciei distinguuntur uno vel pluribus characteribus exceptionalibus non nimis levibus. *Stirps* est varietas constans, i. e. varietas appellatur stirps (race), quando individua eiusdem typi exceptionalis hunc typum constanter ad prolem suam transmittunt. Proles, quae ex copula diversarum stirpium eiusdem speciei nascitur, vocatur mixta sive *mistitia*; ea, quae ex diversis speciebus oritur, nominatur *hybrida*. Interdum *varietas* intelligitur typus, qui ab aliis eiusdem speciei characteribus maioris momenti differt; forma *varians* est typus, qui characteribus minoris momenti discernitur. Ceterum usus loquendi in hac materia non satis constans est: praesertim nomen varietatis saepe pro stirpe usurpatur. Cf. Quatrefages, Charles Darwin et ses précurseurs français (1870) II, ch. 4 et 5.

[2] L. c. p. 264.

comptant une vingtaine de générations, et il n'a pu la conserver jusqu'ici que par des soins incessants et minutieux.“ [1]

Potissima igitur inter stirpes unius speciei et diversas species differentia externa in eo esse videtur, quod stirpes facillime gignunt stirpem mistitiam permanentem, species diversae forsan numquam speciem hybridam, quae persistat. Inter stirpes unius speciei copula *normalis* est, inter diversas species anormalis. Nihilominus, quum illae experientiae de coniugiorum fecunditate et typi generati permanentia plerumque, praesertim in fossilibus, fieri non possint, communiter nihil relinquitur, quam ut ea viventia, quae consimilem typum habent ab aliis typis bene distinctum, ad unam speciem referamus. Interdum aliquod dubium manebit, utrum duas species habeas an duas stirpes unius speciei. Verum hoc ignorantiae nostrae dubium non efficit, ut discrimen obiectivum inter speciem et stirpem sit exstinctum, nisi forsan quis inter equum et vaccam nihil differre dicat, quia in luce dubia aliquando ea discernere non possumus [2].

637. **Transformismus** (descendentiarismus, evolutionismus, transmutationismus) est theoria, quae unam speciem organicam ex alia saepe natam esse contendit. Opiniones transformisticae multipliciter differre possunt. Prima differentia est *secundum extensionem:* species humana transformismo aut subicitur, ut homo ex brutis censeatur natus esse, aut ab eo eximitur, ut homo sit immediate a Deo conditus; plantae et bruta aut ab iisdem parentibus sensu carentibus derivantur, aut alii ponuntur parentes sensu carentes plantarum, alii sensu praediti brutorum; transformismus aut valet tantum ad hoc, ut ex una specie aliae species in eodem genere gignantur, aut etiam ad hoc, ut diversitas fiat secundum genus, aut etiam amplius; aut plures et diversi typi primitivi huius mundi organici ponuntur aut unus tantum, ex quo omnem viventium differentiam ortam esse creditur. — Alio modo syste-

[1] Illa una stirps hybrida, de qua loquitur Quatrefages, est aegilops speltaeformis, quam Godron coniugio aegilopis ovatae et tritici obtinuit. Haec planta per viginti generationes eundem typum hybridum retinuisse dicitur, quin variatio irregularis et reditus ad formam parentum, quae hybridis propria sunt, hucusque (1870) observatae fuerint. — De hoc casu iudicium ferre non possumus; forsan (?) aegilops speltaeformis nihil aliud est quam varietas tritici. Sed quidquid rei est, una exceptio singularis et summopere artificialis non destruit regulam generalem typos hybridos non posse per generationes indefinite multas consistere.

[2] Cf. de his rebus etiam Naegeli (Abstammungslehre [München 1884] p. 231 sqq.), qui stirpes domesticas ab agrestibus multum differre ostendit.

matum transformismi differentia esse potest *secundum factores transformantes:* aut enim Deus interventu immediato et speciali aliquando ex una specie organica aliam procreavit, quum natura rerum ad hoc non valeret (transformismus passivus), aut agentia naturalia nativa sua virtute sola hunc transitum effecerunt (transformismus activus); aut casu quodam species in omnem fere sensum pro adiunctis transformantur, ut mutatio numquam quiescat (transformismus indefinitus), aut typi primitivi ad certas formas tendentiam quandam habent praeformatam, ut opportuno tempore in eas evolvantur et deinceps mutari desinant (transformismus praedefinitus). — Tertio *secundum modum transmutationis* transformismus distinguitur lentus sive continuus et subitus sive per saltus. Prior tenet ad novam speciem transitum non fieri nisi longissimo tempore et per stadia intermedia paene innumera, quae unumquodque a praecedenti minima differentia distant, donec tandem minimarum additione ad differentiam magnam et specificam continuo fere progressu perveniatur. Transformismus subitus docet, quando adiuncta favent, per saltum et abrupte ab una specie ad aliam organismos transire [1].

638. Celeberrimum transformismi systema est Darwinianum. **Darwin** transformismum profitetur activum et lentum. Plantas, bruta et hominem docet omnia orta esse ex uno individuo, cui Creator primitus vitam indidit [2]. Et in hoc Darwin bene sibi constat. Nam, qui affinitatem morphologicam organismorum ex communi genealogia explicat, is, quum omnes organismi inter se affines sint, unum omnium parentem statuere debet. Neque iste

---

[1] Nonnulla ad historiam evolutionismi spectantia habet Guettler, Lorenz Oken und sein Verhältniss zur mod. Entwicklungslehre. Einl. (Leipzig 1884). Quatrefages, Charles Darwin et ses précurseurs français (Paris 1870).

[2] „Daher ich annehme, dass *wahrscheinlich* alle organischen Wesen, die jemals auf dieser Erde gelebt, von irgend einer Urform abstammen, welcher das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden ist" (Darwin, Entsteh. d. Art. Uebers. v. Dr. Bronn [1860] p. 488). Auctor, ut vides, asserit tantum unitatem specificam formae primitivae. Consequentia tamen rerum suadere videtur, ut verba etiam de unitate individuali intelligamus. — Nihilominus Darwin etiam tamquam probabile admittit plures esse typos primitivos specie distinctos i. e. ad summum quattuor vel quinque pro animalibus et totidem vel pauciores pro plantis: „Ich glaube, dass die Thiere von höchstens vier oder fünf und die Pflanzen von eben so vielen oder noch weniger Stammarten herrühren" (ibid. p. 487). Ceterum Darwin, qui initio primam vitae originem a Deo repetierat, versus finem vitae agnosticismum professus est. Cf. Francis Darwin, Life and Letters of Charles Darwin I, 311—312 et alibi.

transformismus, nisi contra se ipsum pugnare vult, generationem aequivocam admittere potest. Nam, si primi organismi abiogenesi orti sunt, etiam postea aliae formae saepe eodem modo nascebantur. Etenim naturam semel tantum habuisse virtutem, ut ex non vivente vitam pareret, nimis imprudenter diceretur; neque organismos sponte natos eiusdem semper debere esse typi ulla ratione defendi potest. Iam vero, si natura in dies alios et alios organismos sponte generavit et generat, omnes hi typi aequo iure transformismum subibant; et sic innumera organismorum regna ab invicem separata oriri debebant, id quod experientiae et ipsis transformistarum primis principiis contradicit (ab affinitate scil. omnium organismorum potissimum suum argumentum repetunt). Unde evolutionistas hodiernos, qui generationem aequivocam pro typis primitivis admittunt, ipsos contra se ire intelligis.

639. Age iam, quomodo ex uno typo haec tanta viventium excrevit diversitas? In theoria Darwiniana elementa primaria sunt haec tria: *variabilitas individuorum* intra eandem speciem; *lex hereditatis; selectio naturalis* (natural selection) per victoriam aptissimorum (survival of the fittest) in concurrentia vitali (struggle for life, lucta pro vita). Nempe parentes individua generant, quae eis quidem sunt (lege hereditatis) admodum similia, sed tamen (variabilitate individuorum) parvulis characteribus dissimilia. Haec prima generatio gignit secundam, ad quam istos characteres divergentes probabiliter (lege hereditatis) transmittet, et simul fieri potest (variabilitate individuorum), ut denuo parvulae differentiae in eundem sensum addantur et ita secunda generatio a parentibus iam magis distet quam prima. Secunda generatio gignit tertiam, ad quam probabiliter istam maiorem differentiam transmittet eamque forsan etiam augebit. Et sic, si generationes multiplicantur et differentia a primis parentibus semper (lege hereditatis) conservatur et (variabilitate individuorum) continenter augetur, tandem magna omnino distantia erit inter primos parentes et ultimam generationem; simul etiam characteres differentiales diuturna transmissione hereditaria magis et magis firmantur et tandem fere invariabiles evadunt. Ergo fieri potest, ut ultima generatio a primis parentibus differentia notabili et stabili i. e. specifice distinguatur; ex una igitur specie alia nasci potest. — Porro fieri potest, ut pars prolis speciem parentum retineat, alia pars in hunc sensum ad novam speciem efformetur, alia pars in alium sensum ad tertiam speciem evolvatur; hac igitur ratione ex una specie

multae aliae fieri possunt. Insuper species novae, quae sensim ortae sunt, non minus quam species primitiva, in multos typos excrescere possunt. Ita ex uno typo multitudo innumerabilis specierum oriri potest, quarum collectio arboris similitudinem refert. Nimirum, ut multi arboris ramuli per ramos minores et maiores intermedios ad communem radicem, ita species per genera, familias, ordines ad summum et commune genus perveniunt; quemadmodum in arbore ramuli non tantum cum ramis uniuntur, sed ex iis etiam nascuntur, ita systema illarum specierum per genera, familias, ordines distributum earum genealogiam nobis manifestat.

At variabilitas individuorum differentiam a communibus parentibus non tantum augere, sed etiam, si aliquando orta est, minuere potest. Propterea aliquod principium regulativum esse debet, quo efficiatur, ut istae minimae variationes potius in eundem sensum fiant quam in contrarium; secus numquam nova species orietur, quia id, quod una variatio creavit, alia destruet. Illud autem regulativum, quod quaerimus, est selectio naturalis. Videlicet fecunditas specierum tanta est, ut natura omnia individua sustentare non possit. Sic inter individua eiusdem speciei quasi certamen oritur, quum unumquodque se conservare velit et inde aliorum mortem, saltem indirecte, machinetur, quia omnia conservari nequeunt. In hac concurrentia vitali generatim ea potius individua vincunt, quae variabilitatis opere aliquas dotes, quamvis minimas, acceperunt, quibus aliquantillum facilius quam reliqua conservantur, i. e. ea individua vincunt, quae melius condicionibus rerum, in quibus species vivit, accommodantur. Natura igitur individua aptiora seligit, ut per ea species conservetur; minus apta pereunt. Deinde haec individua aptiora idem certamen subeunt, ut iterum aptissima seligantur. Et ita sine fine variationes utiles minimae cumulantur. Selectio igitur naturalis efficit, ut organismi melius et melius condicionibus, sub quibus vivunt, accommodentur, ut solae variationes, quae in eundem sensum (utilitatis dico) fiunt, conserventur et sic differentia prolis a primis parentibus semper in eundem sensum crescat, donec tandem differentia oriatur notabilis sive specifica et nova species nascatur.

Iam breviter videndum, quaenam generatim modificationes organismis utiles sint, ut, in quem sensum evolutio a primis principiis fiat, aliquantulum intelligamus. Dotes utiles sunt praecipue: a) fecunditas in generando et securitas prolis contra pericula; b) facilior cibi paratio; c) apta defensio contra climatis incommoda, hostium insidias, omnia pericula; d) facilis per magna spatia propagatio, ut loca a concurrentia vitali magis immunia facile occupentur

et ut ampla speciei propagatio impediat, ne incommodis unius loci tota exstinguatur; e) perfectior et altior organisatio, et haec quidem est, per quam species maxime victoriam in concurrentia vitali reportare Darwin censet.

640. Ut difficultates contra theoriam insurgentes facilius vinceret, Darwin praeter selectionem naturalem principiis secundariis transformationem regulari volebat. Haec principia secundaria sunt:

1. *Selectio sexualis.* Nempe apud animalia mares saepe de feminis pugnant. In hac pugna victor erit, qui fortior est, ut aemulos vincat, vel qui pulchrior est, ut feminam alliciat. Hac igitur ratione individua sola fortiora et pulchriora ad generationem speciei admittuntur, id quod ad speciem sensim perficiendam plurimum valet; explicatur etiam, cur animalia mascula, saltem in speciebus superioribus, fortitudine et pulchritudine prae feminis excellant.

2. *Correlatio crescentiae.* Nempe ea est organismorum constitutio, ut uno organo variante omnia fere organa variationem correspondentem subire debeant. Propterea, si unum organum in maiorem utilitatem sensim modificatur, simul aliae modificationes organismi fiunt, quae specialem utilitatem non habent. Sic explicatur, cur non omnes characteres, qui selectione naturali evolvuntur, apertam utilitatem habeant.

3. *Exercitium organorum* vel defectus exercitii. Nempe ea est organismorum lex, ut organa, quibus multum utuntur, magnitudine et robore crescant. Contra organa, si nullum usum habent, sensim decrescunt et tandem exstinguuntur. Hac ratione organa rudimentaria explicationem habent [1].

4. *Influxus agentium externorum.* Praesertim medium, in quo organismus vivit, saepe organa generativa sensim in certam directionem transmutat et ita speciem transformat.

641. Secundum ea, quae hucusque diximus, selectio naturalis id efficere videtur, ut tota species in eundem sensum mutetur. At explicandum est, quomodo ex una specie multae fiant. Aliis verbis: Selectio naturalis evolutionem monotypicam inducere videtur; in rebus autem est evolutio polytypica. Propterea Darwiniani in eo multum sunt, ut condiciones evolutionis polytypicae assignent.

1. Darwin ipse mutationem polytypicam ex *divergentia characteris* specifici repetit. Nempe variatio utilis in varios sensus fieri potest. Quod si fit, in concurrentia vitali pars speciei non mutata et media undique impugnatur; partes autem variatae, quia ab invicem magis distant et diversas provincias in natura occupant, minorem inter se conflictum habent. Peribit igitur forma media et in eorum locum cedunt complures formae extremae. Porro isti typi extremi

---

[1] Aliqui Darwiniani Lamarckium, Darwini praecursorem, secuti vim exercitii organorum eo extendunt, ut dicant organa, si ad certum usum multum adhibentur, eo ipso sensim formam ad hunc usum aptissimam assumere; ex. gr. quia anas avis saepe aquas nando ingrediebatur, tandem cutis natatoria inter digitos pedum exorta est.

selectione naturali magis et magis in suo quisque sensu perficientur et ab invicem separabuntur, donec ex una specie plures factae erunt.

2. Alii Darwiniani *isolationi geographicae* magnam vim tribuunt. Si eadem species locis ab invicem separatis vivit, facile fieri potest, ut alio loco in aliam speciem transformetur.

3. Romanes *selectioni physiologicae* sive fecunditati segregatae (segregate fecundity) evolutionem polytypicam ascribit. Censet hic auctor individua eiusdem varietatis inter se magis fecunda esse quam cum aliis varietatibus. Sic fit, ut varietas pura conservari possit in medio aliarum varietatum. Hac igitur ratione nihil impedit, quominus eadem species in diversos sensus utiliter varietur et hae varietates purae conserventur et ad novas species evolvantur.

Sententiarum diversitates innumeras, quibus singuli auctores Darwiniani (velut Haeckel, Weismann etc.) a ceteris dissentire solent, exponere longum est neque ad finem, quem intendimus, necessarium. — De essentia Darwinismi est, ut transformismus lentus statuatur, qui concurrentia vitali et selectione naturali principaliter regitur. Qui ab hac opinione recedit, Darwinianus non est, etsi forsan transformismum quendam lentum profitetur.

642. **Potissima argumenta Darwinianorum** sunt haec:

1. Argumentum morphologicum. a) Omnia viventia unum constituunt genus supremum, quod per genera inferiora dividitur et subdividitur, donec ad typos, quos amplius subdividere non iuvat, perveniatur. Atqui hoc factum bene explicatur Darwinismo. Nempe per divergentiam characteris fieri debebat, ut unus typus, quem Creator primo condidit, in plures typos secundarios discederet; typi secundarii eadem ratione discedebant in tertiarios e. i. p. Iam facile intelligitur omnia viventia secundum similitudinem cum primo parente ad unum genus colligi; item secundum similitudinem cum typis secundariis viventia, quae ab eodem typo secundario sunt, idem genus secundarium constituunt; typis tertiariis respondent genera tertiaria e. i. p. [1]

b) Omnis species viventis alias affines habet, a quibus sat parva differentia distinguitur; hae species affines iterum alias affines habent; et sic omnes species mundi organici continuo fere nexu cohaerent secundum illud principium: Natura non facit saltum. Atqui huius facti Darwinismus aptam reddit rationem. Nimirum, quum omnis specierum diversificatio variationibus minimis, quae accumulantur, fiat, magnae et abruptae transformationes nuspiam esse possunt [2].

c) In biologia inter stirpem et speciem nullum certum et praecisum discrimen assignari potest. Hoc simplicissimam in Darwinismo habet explicationem. Nam secundum hanc doctrinam tale criterium non exsistit; sed species et stirpes secundum magis et minus, non secundum essentiam differunt [3].

d) Generatim loquendo, quando alicubi sunt multae species eiusdem generis, etiam species multas ibi stirpes habent. Atqui hoc factum Darwinismo explicatur. Nam, ubi multae fabricatae sunt species, etiam hodie fabricam perdurare exspectabimus, i. e. praeter species iam perfectas alias exspectare licet

---

[1] „Diese grosse Thatsache der Gruppirung aller organischen Wesen scheint mir nach der gewöhnlichen Schöpfungstheorie ganz unerklärlich" (Darwin, Entstehung der Arten etc. p. 474).

[2] Ibid. p. 474. [3] Ibid. p. 472 in fine.

incohatas et sensim perficiendas; species autem incohatae apud Darwinianos sunt varietates [1].

Item si multae species sunt in eodem genere, hae species quadantenus naturam varietatum referre solent, quia multo minus inter se differunt quam species, quae sunt paucae in uno genere. Etiam hoc factum in Darwinismo bonam explicationem habet. Nam multitudinem specierum praesumere licet inde oriri, quod in transformatione typi, a quo omnes istae species descendunt, formae intermediae, per quas transformismus factus est, magna ex parte parum mutatae adhuc exsistunt et species proprias constituunt. Sic autem distantia specierum minor esse debet, quam si species mediae interiissent [2].

Praeterea si multae sunt species in aliquo genere, hae species etiam in eo naturam varietatum ostendere solent, quod minus late propagantur et limitibus localibus angustioribus continentur. Hoc quoque factum Darwinismus explicat. Etenim, ut modo diximus, hae species aliae sunt intermediae et prius formatae, aliae sunt novissime formatae et ab illis prioribus generatae. Sic intelligitur species novissimas ad intermedias se habere quodammodo sicut varietatem ad speciem; et ideo naturam varietatum aliquatenus habere, i. e. angustioribus limitibus comprehendi debent [3].

e) Characteres specifici variationi magis obnoxii sunt quam generici. V. gr. si omnes flores in aliquo genere eundem colorem caeruleum habent, in speciebus color non facile variatur; contra si alia species florem caeruleum, alia rubeum, alia album habet, etiam in singulis speciebus variationes secundum eosdem colores frequentius occurrere solent. Atqui hoc factum Darwinismo explicatur. Nam characteres specifici, ex quo species a communi totius generis parente descendebant, multam variationem passi sunt, quum characteres generici per totum illud tempus sine mutatione hereditate transmitterentur et sic multo magis fixarentur [4].

Consimili ratione Darwinismus explicat, cur characteres sexuales secundarii [5] generatim magis variabiles sint quam characteres specifici vel generici; intelligitur etiam, cur hi characteres sexuales potissimum inveniantur in iis corporis partibus, in quibus etiam variae species illius generis differunt [6].

Deinde pars, quae in aliqua specie extraordinariam plane evolutionem habet, facilius variatur quam aliae partes. V. gr. extremitates anteriores pitheci satyri, quum sint insolitae longitudinis, multas in longitudine variationes in diversis individuis manifestant. Etiam hoc factum Darwinismus explicat. Nam talis pars, ex quo a communi parente variae species descendebant, quam plurimas variationes minimas subire debebat et hinc etiam hodie nondum satis firmata est [7].

Praeterea columbae nostrae domesticae certe non sunt nisi stirpes unius speciei. Columba livia, quae est communis earum parens, caeruleo colore insignitur. Hinc atavismo quodam in singulis stirpibus columbarum domesticarum

---

[1] Darwin l. c. p. 473 in principio.

[2] Ibid. p. 63 et 473. [3] Ibid. p. 473. [4] Ibid. p. 476.

[5] Characteres sexuales sunt, quibus in eadem specie individua diversi sexus differunt. Alii sunt primarii, qui immediate hoc spectant, ut copula possibilis sit vel facilius fiat; alii sunt secundarii, qui primariis accedunt, velut differentiae secundum colorem, magnitudinem, vocem etc.

[6] Darwin l. c. p. 167. [7] Ibid. p. 476.

interdum iste color apparet. Frequentius hoc accidit, quando diversae stirpes inter se copulam ineunt. — Similiter in genere equi caballus et asinus (et probabiliter etiam ceterae species) saepe fascias in pedibus habent sicut zebra. Hae lineae praesertim apparent, si equi diversarum specierum coeunt. Hinc muli (ex asino et equa) et hinni (ex equo et asina) frequentissime illis fasciis decorantur. — Ex his concludere licet, sicut columbae domesticae ortum ab uno typo caeruleo atavismo manifestant, ita consimili atavismo equi species prodere se ab uno typo fasciis ad pedes versicolore ortum hausisse. Ergo revera **ex una specie multae fieri possunt** [1].

f) Saepe organa, quae in aliquo ordine viventium bene evoluta inveniuntur, in alio ordine deprehenduntur tantum secundum vestigia imperfecta et inutilia. Eiusmodi *organa rudimentaria* sunt, v. gr. alae imperfectae quarundam avium, caudae vestigia in homine etc. Hoc factum Darwinismo apte explicatur. Nimirum censendum est speciem, quae talia rudimenta habet, a typo descendere, qui organo evoluto instructus erat. Iam facillime fieri poterat, ut proles, mutato vivendi genere, illo organo non amplius uteretur. Sic organum tandem rudimentarium evadere debebat. Nam experientia teste organa, quae in usum non **deducuntur, sensim minuuntur et tabescunt** [2].

g) Saepe aliquem typum, qui ad certum vivendi modum singulari cura conditus esse videtur, in aliqua specie alienam vitae rationem sequi observamus. V. gr. quid considerata tota organizatione, magis patere videtur quam picum esse conditum, ut per arbores insecta quaerat? Et tamen in campis de La Plata aliquis picus invenitur, qui, quum nullae ibi sint arbores, insecta per terram venetur. Similia facta, quae innumera occurrunt, Darwinismo facile explicantur. Videlicet propter concurrentiam vitalem sociorum ille picus Americanus novam industriam eligebat et insecta terrestria quaerebat arbores fratribus relinquens [3].

h) Viventia, quae in aliquo genere superiori conveniunt, secundum eandem quasi delineationem aedificata esse videntur; eundem in diversis organismis invenimus typum, qui in singulis partibus, secundum quod diversorum viventium diversa vitae ratio exigit, congrue modificatur et plus minusve differentiatur. Haec *unitas typi* in diversitate organismorum, quae idem genus superius constituunt, factum est in biologia tam sollemne, ut scientia specialis, quam anatomiam comparativam appellamus, in ea fundetur. Hinc etiam oritur, quod diversa viventia sub aliquo genere superiori contenta *organa homologa* habent, v. gr. pedes anteriores leonis respondent pinnis pectoralibus balaenae et alis columbae. Atqui hoc magnificum factum Darwinismo egregie illustratur. Nimirum omnes illi organismi ex eodem typo primitivo descendunt, qui saeculorum **decursu in aliis filiis ad aliud vitae institutum se accommodabat** [4].

i) In organismis notari solent *organa homonyma* i. e. varia organa eiusdem individui, quae naturam habent satis consimilem, v. gr. alis gallinae homonyma sunt pedes. Porro organa homonyma, quae in alio vivente sunt paululum diversificata, in alio homologice repraesentantur organis fere indenticis, ut pedibus et alis gallinae sat diversificatis in bove respondent quattuor pedes ad-

---

[1] Darwin l. c. p. 476. [2] Ibid. p. 475 in fine. [3] Ibid. p. 474.

[4] Ibid. p. 216 in fine. Claus, Kleines Lehrb. der Zoologie (Marburg 1880) p. 148.

modum similes. Haec facta in Darwinismo aptam habent explicationem. Nam, si multae species ab uno parente descendunt, bene intelligitur nova plane organa, quae nullo modo in primo parente erant, vix oriri, sed omnem specierum diversificationem eo resultare, quod organa, quae in protoparente erant, corporis mole forsan simul crescente multiplicantur et omnes vel partim ad speciales usus transformantur. Species autem, quae sic nascuntur, organis homonymis, iisque plus minusve similibus, praeditae erunt [1].

k) Organismos generatim convenientissime condicionibus, a quibus exsistentia eorum pendet, accommodatos esse videmus. Hoc quoque factum Darwinismus explicat. Nam concurrentia vitali formae minus adaptatae pereunt et locum eorum aptiores occupant [2].

In natura etiam quaedam viventia inveniuntur minus perfecte constituta, v. gr. apis moritur, quando aculeo utitur. Hoc quoque factum cum Darwinismo bene componitur. Nam concurrentia vitalis sensim organismos perficit, quin umquam ad perfectionem absolutam perveniatur [3].

Praesertim ex principiis Darwinisticis facile intelligitur, cur v. gr. organismi Australiae magna ex parte concurrentiae organismorum Europaeorum succumbant. Nempe species Australicae in angustiore loco habitantes paucioribus concurrentibus vexabantur et ideo minus perfectae evadebant [4].

643. 2. Argumentum embryologicum [5]. Viventia a parentibus ita generantur, ut ex parvis initiis per varios status embryonales ad plenam perfectionem evolvantur. Status embryonales organismi superioris saepe non levem similitudinem habent cum statu perfecto et *persistenti* inferioris. V. gr. embryo mammalium aliquo tempore analogiam quandam piscium refert; embryo bovis in maxilla superiori dentes rudimentarios habet, sicut species cognatae, quum bos adultus iis careat. Atqui hoc factum Darwinismo apte explicatur. Nimirum lege hereditatis ad prolem transmittuntur non solae variationes utiles sensim acquisitae, sed saepe etiam plus minusve perfecte ipsa via ac ratio, qua illa variatio acquirebatur. Evolutio igitur embryonalis in individuo est recapitulatio brevis transformationis lentae, qua ex typo primitivo selectione naturali orta est species; aliis verbis: *ontogenesis* est recapitulatio abbreviata *phylogeneseos (principium biogeneticum)* [6].

644. 3. Argumentum geographicum [7]. Incolae insularum magnam affinitatem habere solent cum incolis continentis vicinae. Tamen formae insulae et continentis, etsi genere vel familia conveniunt, saepissime specie differunt. Hoc v. gr. observari potest in Galapagos insulis ad litus Americae meridionalis sitis. Hoc factum Darwinismo solo explicatur. Nam incolas insulae ex continenti propinqua, quam temporibus antiquissimis cum insula iunctam fuisse supponere licet, immigrasse oportet; aliter non explicabis, cur organismi

[1] Spitzer, Beitr. z. Descendenzth. (Leipzig 1886) p. 76; cf. etiam Darwin l. c. p. 474: „Wir sehen ferner ein, warum die Natur so fruchtbar an Abänderungen und so sparsam an Neuerungen ist"; cf. praecipue ibid. p. 439 sq.

[2] Darwin l. c. p. 216 in fine. [3] Ibid. p. 475. [4] Ibid. p. 475.

[5] Ibid. p. 442.

[6] Legem biogeneticam natura parum universaliter observat. Propterea distinguunt *palingenesin,* quae illam legem observat, et *cenogenesin,* quae contra legem peccat. [7] Darwin l. c. p. 402.

utrimque sint similes. Praeterea organismi, insula a continenti separata, ad novam speciem transformati esse debent; aliter differentia organismorum ratione carebit.

Quae de insulis dicta sunt, etiam alibi observantur. V. gr. in summis Alpibus multae species differunt ab organismis vallium, tamen affinitatem cum iis habent. Ergo species montanae ex campestribus ortae sunt. — Idem saepe valet de flora et fauna palustri, si cum regione ambeunte comparatur.

645. 4. Argumentum palaeontologicum[1]. a) Terrae cortex multis componitur stratis, quorum inferiora sunt antiquiora, superiora recentiora. Strata superiora organismos petrefactos continent, quum infima iis careant. Diligentius examen ostendit ex his stratis fossilia ferentibus inferiora organismos sepelire imperfectiores, strata summa cum imperfectioribus etiam perfectiores. Ergo primitus in terris erant organismi imperfecti, ad quos decursu temporum perfectiores et perfectiores accedebant. Quam intime hoc factum cum Darwinismo cohaereat, patet.

b) Quo strata sunt inferiora, eo magis viventia in iis sepulta ab iis, quae nunc supersunt, differunt; quo sunt superiora, eo magis fauna et flora temporibus nostris assimilantur et identificantur. Etiam hoc factum Darwinismum commendat.

c) In eadem regione organismi in terra sepulti et organismi hodie ibi superstites affinitatem quandam referunt, etsi fossilia, praesertim antiquiora, a viventibus specie differunt. Ergo organismi nunc viventes ex organismis sepultis transformismo orti sunt; aliter illa affinitas explicari non potest.

d) Strata media multos organismos ferunt stratis inferioribus et superioribus similes, sed specie diversos, ita tamen, ut typum fere medium inter utrumque extremum teneant. Quo strata tempore magis distant, eo maior est differentia organismorum. Haec omnia Darwinismum suadent.

e) Organismus strati inferioris, si in aliquo strato superiori non apparet, generatim etiam in supremis stratis deest, i. e. organismus aliquando exstinctus raro redit. Etiam hoc Darwinismum comprobat.

f) In multis casibus strata successiva percurrentes quasi oculis lentam organismorum transformationem cernere possumus. Exemplum celeberrimum est genealogia equi. In Europa primo apparet anchitherium, quod est animal equo non nimis dissimile ternos digitos in singulis pedibus gerens. Post eum invenimus hipparion, cuius pedes singulos digitos habent bene evolutos et binos breviores et quasi rudimentarios. Recentissime occurrit equus, cuius pedes singulos digitos habent[2].

---

[1] Darwin l. c. p. 478.

[2] Darwin (l. c. p. 489) systema suum etiam commendat ex salutari influxu, quem in scientiam rerum naturalium exercere debet. Nimirum

a) cessant perpetuae lites de organismorum distinctione specifica. V. gr. non amplius lis erit, utrum quinquaginta rubi Angliae sint totidem species an multi ex iis sint merae varietates. Intelligitur enim inter speciem et varietatem nullum esse discrimen obiectivum et totum negotium a prudenti doctorum aestimatione pendere.

b) Classificatio organismorum, quae hucusque res erat valde ieiuna, fiet iucundior, quia systema bene dispositum genealogiam exhibet. — Etiam palaeontologia novos stimulos habebit, ut scil. organismorum lentam transformationem ex terrae stratis nobis revelet.

646. Contra Darwinismum praeter alia multa potissimum haec urgenda esse videntur:

Argumentum primum. Omnia, quae pro Darwinismo allata sunt argumenta, si quid probarent, originem specierum transformismo lento deberi tantum probarent; nequaquam autem hunc transformismum selectione naturali regi efficerent. Darwinismus igitur, cuius essentia in selectione naturali potissimum consistit, omni probatione carere videtur. Profecto omnia argumenta supra exposita non magis systema Darwini demonstrant quam v. gr. transformismum praedefinitum. Item transformismus, qui per saltus modicos fieri fingeretur, aequo iure atque Darwinismus istis argumentis uteretur.

647. Argumentum secundum. Argumenta Darwinianorum ne in genere quidem transformismum probant. Nam facta, quae ab iis referuntur, aliam explicationem admittunt.

1. *Facta morphologica* theoriam descendentiae non demonstrant. Nam a) divisio mundi organici per genera, subgenera et species transformismum non probat. Multae enim res, in quibus descendentiam suspicari non potes, simile systema constituunt, velut mineralia, elementa chimica. Quin ipsum genus substantiae possibilis secundum arborem Porphyrianam disponitur; etiam figurae geometricae possibiles ad pulcherrimam arborem systematice rediguntur. — Ratio vera, cur non solum actualia, sed etiam possibilia per varios gradus systematice disponi possint, ea est, quod omnia, quum unum Deum imitentur, in superiori vel inferiori gradu

---

c) Novi campi investigationis scientificae aperientur. Quaerentur leges, secundum quas in natura vel per artem humanam organismi varientur. Maxime florebit organismorum secundum structuram, instinctus et omnem vivendi rationem comparatio.

Ad hoc argumentum, quod *methodologicum* appellari potest, breviter respondeo:

a) In omni fere inquisitione scientifica controversiae oriuntur, sed propterea inquisitio non est relinquenda. Ergo etiam quaestio de distinctione specifica non est damnanda, quia nonnumquam controversiis locum dat.

b) Historia naturalis et palaeontologia ante Darwinum dudum colebantur et amabantur. Non est necessarium, ut Darwin novas ei gratias conciliet.

c) Etiam comparatio viventium sine Darwinismo valorem suum habet.

Contra Darwinismus homines seducit, ut tempus suum genealogiis phantastice contexendis perdant, quum multa alia sint, in quibus utilius occuparentur. Deinde facit, ut homines vanas coniecturas pro solidis argumentis sumant et tandem incapaces evadant, qui demonstrationem legitimam instituant et valorem argumentorum iudiciose discernant.

collocantur, prout minus vel magis a summa Dei perfectione recedunt.

b) Naturam organicam non facere saltus sapienti Dei dispositioni debetur, qui omnes res inter se apte et pulchre coniungi voluit. Propterea etiam in aliis rebus, velut in systemate elementorum chimicorum, saltus abest.

c) Doctores aliquando species a stirpibus vix distinguere posse Darwinismum non probat, quia plerumque et fere semper eas distinguere possumus. Falso autem dicunt inter speciem et stirpem nullum esse certum discrimen, siquidem species a specie essentialiter, stirps a stirpe accidentaliter differt. Insuper habetur criterium externum: nimirum ex stirpibus stirps mistitia permanens facile generatur, ex speciebus numquam species hybrida constans. Saltem hucusque demonstratum non est hoc criterium non valere universalissime. At, etiamsi nulla esset vel assignari posset singularis nota externa absolute speciem et stirpem distinguens, nihil contra speciei et stirpis discrimen obiectivum sequeretur. Deberemus tunc adhibitis multis simul notis plus minusve characteristicis ad id tendere, ut in casibus difficilioribus speciem a varietate distingueremus. — Conceptus speciei et stirpis fundamento obiectivo non carere etiam inde confirmatur, quod dubia doctorum de valore typorum diligentiori examine nequaquam crescunt, sed minuuntur et plerumque cessant [1].

d) Character genericus, qui sub se multas species habet, generatim valde flexibilis est et variis locis et condicionibus sub variis formis accommodatur; sic enim melius intelligitur, cur tanta

[1] Cf. Wigand, Der Darwinismus (Braunschweig 1874) p. 13 sqq. — Queruntur haud raro Darwiniani adversarios committere circulum: nempe eos primo differentiam specificam typorum in eo constituere, ut typi non gignant formam mediam constantem, deinde tamquam legem naturae proclamare species numquam formas hybridas permanentes generare. Verum istae querelae sunt male fundatae. Nimirum inductione satis universali constat typos, quorum copula sexualis omnino regularis est, sub omni respectu inter se esse simillimes neque distingui videri nisi solis accidentibus; contra typos, quorum copula anomalias inducit, morphologice et physiologice et secundum totam suam naturam invariabiliter diversificari; insuper, quo maior est naturae diversitas, eo maiorem esse copulae anomaliam. Hac experientia nixi optimo iure Antidarwiniani statuunt copulam anomalam esse signum externum et proprium differentiae specificae; et in casibus dubiis, si qui interdum occurrunt, secundum illud criterium examen fieri posse, utrum varias stirpes an species habeamus. — Praeterea bene tenendum est Darwinianis, quum aliquid a communi experientia valde alienum doceant, onus probandi incumbere.

in uno genere specierum multiplicatio instituta sit. Flexibilitas autem characteris generici in speciebus manet. Ideo istae species variis locis et condicionibus se accommodant variis stirpibus formatis. Ergo sine Darwinismo intelligimus species, quae sunt multae in uno genere, saepe varietatibus abundare et locis angustioribus habitare. — Porro species, quae in eodem genere multiplicantur, minus inter se differre per se intelligitur. Universaliter enim, si multae res inter se sunt similes, singularum differentiae subtiliores sunt, quam si res essent paucae. Describe v. gr. temere multa triangula in tabula; difficilius generatim differentias singulorum explicabis, quam si duo habeas; inter tot enim triangula probabiliter multa erunt satis similia. Sed quid inde pro Darwino?

e) Praeterea character genericus virtutem quandam radicalem habet ad varias differentias specificas. Ille autem character in singulis speciebus est. Est igitur in unaquaque specie aliquod principium, quo individuum talis speciei, sub condicionibus minus normalibus, plus solito aliis speciebus eiusdem generis assimilari potest. Sic intelligitur, cur, si omnes flores in aliquo genere eundem colorem caeruleum habent, iste color non facile varietur; deest enim in illo genere omnis tendentia ad talem variationem. Intelligitur, cur, si alia species florem caeruleum, alia rubeum, alia album habeat, variationes in singulis speciebus secundum eosdem colores fieri soleant; character enim genericus virtutem quandam latentem ad omnes istos colores habet, quae virtus adiunctis faventibus ad actum transit[1]. Intelligitur, cur caballus interdum lineis ad modum zebrae decoretur. Intelligitur, cur in speciebus hybridis equi istae fasciae zebram imitantes frequentius inveniantur; in hybridis enim characteres specifici parentum magna ex parte sibi opponuntur et sic fieri potest, ut, quum characteres parentum proprii se evolvere impediantur, alius character in typo generico quodammodo praeformatus vincat. Intelligitur, cur species, quae charactere exceptionali insignitur, in isto charactere facilius varietur; nam in charactere generico tendentia quaedam est, quae evolutionem istius exceptionis impedire potest et opportunitate data revera plus minusve impedit. Intelligitur, cur characteres sexuales secundarii magis variabiles sint, et cur hi characteres in iis potissimum corporis partibus inveniantur, in quibus etiam variae

[1] Tamen ipsa haec facta non tam frequentia esse videntur quam Darwin supponit. Quin multa alia facta contraria afferri possunt. Cf. Wigand l. c. I, 425.

species illius generis differentiantur. — Neque igitur omnia haec facta transformismo patrocinari videntur, sed ex sola communione generica specierum modo simplicissimo explicantur, quin transformismi machinae adhibeantur.

f) Insuper character genericus tendentiam radicalem habet ad varia variarum specierum et sexuum organa gignenda. Sed differentiis specificis vel sexualibus fit, ut evolutio huius vel illius organi magis impediatur. Sic oriuntur organa rudimentaria. — Praeterea illa rudimenta saepe vim habent ad organismos decorandos; perficiunt mundi organici conformitatem et specierum mirabilem inter se affinitatem; utilitatem etiam nobis incognitam habere possunt, v. gr. forsan interdum nutritioni et evolutioni partium adiacentium serviunt. Quare ista organa dispositioni speciali sapientiae divinae tribuere bene licet. — Nihil igitur ex hoc capite pro Darwino.

g) Frustra etiam Darwinus picum Americae meridionalis appellat. Bene enim negabis picidarum familiam ex genere suo insectis arborum venandis deputari. Sed genus, qua tale, indifferens est, ut insectis arborum aut insectis terrae aut frumento nutriatur, prout determinatio specifica tulerit; quamquam concedere licet tendentiam, quae est ad arbores, in hoc genere praevalere.

h) Unitas typi in organismis genere vitae dissimillimis sapientiae Dei debetur, qui hoc universum etiam ad pulchritudinis regulas composuit; unitas videlicet in varietate delectat [1].

i) Item, quod viventia organis homonymis componuntur, sapientiae Dei debetur, quae paucissimis mediis apte combinatis et modificatis diversissimos fines obtinere valet.

k) Denique aptam organismorum ad condiciones vitae accommodationem eidem sapientiae Dei disponenti ascribimus, quae etiam reliquum mundum convenienter composuit. — Neque obstat alias species aliis debiliores esse et ab iis interdum plane exstingui. Nam ordinem mundi Deus constare voluit cum multiplici bello

[1] Hic Darwiniani interrogant, cur Deus, si eundem typum v. gr. in mammalibus servare voluit, omnibus septem vertebras colli dedit, exceptis speciebus paucissimis, quibus plures vel pauciores donavit. Respondetur primo nos non posse vias et consilia Dei perfecte dispicere et necessario multa nobis manere occulta aut minus nota. Deinde Deus in operibus suis nequaquam serviliter et, ut ita dicam, paedantice easdem prorsus lineas sequitur, sed libertatem suam et magnificam opulentiam rebus pro arbitrio (numquam tamen inepte) diversificatis manifestat; necessitatem regulae cum libertate exceptionis Deus sapientissime et pulcherrime componit.

et variis belli fatis. — Et si in sola Australia quaedam species mammalium inferiorum inveniuntur, hoc non ideo est, quia alibi ista mammalia per concurrentiam vitalem in perfectiores species transformata sunt, sed quia condicionibus externis minus faventibus omnia mortua sunt, nullo post se semine relicto; ita procul dubio etiam illae in Australia reliquiae, quae nunc maioribus quam antea periculis expositae sunt, potius interibunt quam transformabuntur.

648. 2. *Facta ontogenetica* sine transformismo ex ipsa natura rei et ex Dei sapientia explicantur. Organismus scil. superior generatim perfectionem inferioris in se continet eamque excedit, eo fere modo quo bruta vegetationem plantae continent et sensum addunt, homo iterum vegetationem et sensum bruti intellectu excedit; v. gr. pisces, amphibia et reptilia totam perfectionem typi vertebrati habent, aves et mammalia eandem possident et addunt virtutem, quae ex alio sanguinis calore sequitur. Quae quum ita sint, haud inconvenienter et omnino naturaliter organismus superior, quando ontogenetice ad perfectionem suam totalem per partes gradatim adducitur, formas organicas inferiores, qui illius perfectionis totalis aliquam partem habent, plus minusve imitatur. Nihil igitur est in hac re obscuri, quod transformismi lumina quaerere cogat.

Aliter: Organismus superior, quum sit cellularum complexio, apte ex una cellula per divisionem continuatam ontogenetice oritur. Hoc modo varii status embryonales efformantur. Iam vero ad unitatem et harmoniam mundi organici pulcherrime facit, si hi status embryonales viventis superioris secundum lineas suas generales exemplaria fiunt, secundum quae organismi inferiores formantur. Revera naturam ita institutam esse experientia constat. At cur hoc factum transformismo spreto immediatae dispositioni sapientiae divinae tribuere non licet? Itaque *formae embryonales viventis superioris non imitantur typos inferiores, sed hi magis imitantur illas.*

649. 3. Etiam *distributio geographica* viventium sine transformismo bene intelligitur. Nempe diversae species eiusdem generis saepe in regionibus finitimis habitant, praesertim quando est aliqua illarum regionum diversitas aeris, soli etc. Nihil igitur impedit, quominus incolas insularum, quae sunt ad litus continentium, iam illo tempore, quo insulas cum continente cohaesisse fingitur, specie ab organismis regionis vicinae distinctos fuisse putemus. Tunc,

quin ad transformismi artificia confugiamus, intelligitur, cur etiam hodie, postquam insula a continenti separata est, interdum in insula species a continentalibus diversae inveniantur; et simul intelligitur, cur plerumque species insulae et continentis propinquae sint plane eaedem.

Item organismos campestres, alpinos, palustres, lacustres eiusdem regionis multum quidem affines, specie tamen differre valde naturale est, quum condiciones vivendi partim similes sint, partim dissimiles. Neque tamen propterea requiritur, ut v. gr. typi palustres ex campestribus descendant aut viceversa. Quidni Deus pro sapientia sua in aliqua regione, velut in Europa cum Asiae partibus adiacentibus, aliquo loco viventia campestria et palustria condere potuit isti coelo accommodata et inter se affinia, ut deinde ex centro creationis per totam regionem istae species propagarentur campestres in campis, palustres in paludibus? Praeterea, sicut Darwiniani exempla colligunt, ubi species campestres et alpinae genere conveniunt et specie differunt, ita etiam facile colligi possunt exempla, ubi utrimque species sunt plane diversae, aut ubi in Alpibus vel Pyrenaeis sunt species regionis arcticae, quae profecto non est vicina.

650. 4. Neque *facta palaeontologica* transformismum demonstrant. Nam, quum terra per varios gradus ad praesentem aeris, maris, terrae, caloris temperamentum pervenerit, etiam vita organica, quae condicionibus externis proportionatur, per varios gradus ad praesentem formam transire congruum erat; v. gr. alia flora esse debuit tempore carbonifero, quando aer dioxydo carbonico abundabat, alia hodie. Praeterea terra inculta organismis imperfectioribus praeparanda erat ad perfectiores recipiendos et sustentandos; item animalia rapacia condi non poterant, antequam terra satis redundabat praedis. Denique, si omnino, ut modo diximus, organismi successive in terris apparebant, in hoc negotio aliquem ordinem servari conveniens erat, ita ut mundus organicus gradatim ad hodiernum statum accederet. — Itaque Deus, cuius sapientia haec terra regitur, alios organismos aliis temporibus ordine convenienti providere debuit; id autem medio transformismo factum esse quomodo probatur? [1]

---

[1] De genealogia equidorum, quam mirum quantum celebrant Darwiniani, haec dicenda esse videntur:

1. Equi ab aliis auctoribus alia genealogia texitur, id quod totam rem suspectam reddit eamque arbitrio auctorum regi demonstrat. Olim apud trans-

651. Argumentum tertium. Facta, quibus Darwiniani fidunt, non solum sine transformismo bene explicantur, sed ipse transformismus, praesertim Darwinismus, parum ad eorum intelligentiam conferre videtur.

1. Transformismo non explicantur *facta morphologica.* Praecipue non explicatur divisio systematica mundi organici. Nam, etiamsi transformismum factum esse supponas, ultra modum improbabile est ex uno typo primitus duos typos natos esse, quorum alter est omnium plantarum parens, alter omnium animalium; deinde protoparentem animalium in septem fere typos divisum esse, ut ex iis septem suprema genera animalium nascerentur: vertebrata, arthropoda, vermes, mollusca, echinodermata, coelenterata, protozoa; tum prototypum vertebratorum divisum esse in quinque typos, quibus classes vertebratorum praefigurabantur: mammalia, aves, reptilia, amphibia, pisces; denique prototypum mammalium in quattuordecim fere typos discessisse secundum totidem ordines mammalium e. i. p. Atqui si res ita facta non est, systema viventium descriptum eorum genealogiam non exhibet neque proinde transformismus factum classificationis explicat.

---

formistas recepta erat haec genealogia: anchitherium, hipparion, equus. Hodie hipparion esse equi parentem vix non omnes negant, sed hipparion et equum lineis collateralibus a communi parente descendere volunt. Loco illius veteris genealogiae multae aliae circumferuntur. Marsh (Neues Jahrb. f. Mineral., Geol. u. Palaeontol. [1880] I, 103) ponit hanc: miohippus, protohippus, pliohippus, equus; Weithofer (ibid. [1888] II, 469) hanc: anchitherium, protohippus, pliohippus, equus; Pawlow (ibid. [1888] II, 312) hanc: anchitherium, protohippus, hippidium, equus; Cope (ibid. [1890] II, 315) duas: anchitherium, protohippus, hippidium, equus (ut Pawlow), et: anchippus, hippotherium, equus. Vides auctores propriam quemque equi phylogenesin confingere. — Ad haec nota: anchitherium, miohippus et protohippus ternos singulis pedibus digitos habent, id quod hodie non equi, sed rhinocerotis est; anchitherii nota valde characteristica (Biolog. Centralblatt [1885] p. 186) est depressio quaedam ad oculos, quae equidis et antiquioribus et recentioribus deest; pliohippus et hippidium equo sat similes sunt et, ut equus, singulos singulis pedibus digitos ferunt.

2. Nulla ex his genealogiis admitti potest. Nam, ut alia taceam, inter protohippum ternorum digitorum et pliohippum vel hippidium singulorum digitorum ingens saltus est sine ullis formis intermediis. Profecto parum probabile est ex protohippo pliohippum aut hippidium factum esse, quum vel asinus numquam in caballum transformetur, quamquam eorum sceleta sunt tam similia, ut vix distingui possint (Biolog. Centralblatt [1885] p. 300. Quatrefages, L'espèce humaine p. 192).

Alias genealogias a Darwinianis propositas examinat Gutberlet, Apologetik (1888) p. 179.

Item transformismus non explicat, cur in mundo organico non fiant saltus. Nam qúum immensissimus typorum numerus, ut transformistae volunt, concurrentia vitali exstinctus sit, etiam magni saltus in scala viventium exspectandi erant. Cur v. gr. pisces, amphibia, reptilia non potuerunt omnia exstingui, ut aves et mammalia a ceteris viventibus magno hiatu separarentur?

Cur generatim species typum fixum et undique bene determinatum habent? Si species in continua ad omnes partes variatione sunt et semper erant, nullus umquam typus fixe circumscriptus oriri poterat et, si umquam oriretur, mox difflueret. Cur typi inferiores non abundant varietatibus, quibus superiores, ad quos olim se evolvebant, etiam hodie imitantur et ad eos ascendere conantur? Cur typi superiores, qui, quum ex protozoo ad perfectionem hodiernam per longissimam variationum seriem transierint, etiam hodie maxime ad variationem proni esse deberent, revera magis stabiles et invariabiles sunt quam inferiores? Cur ille picus Americanus, ad quem Darwin provocat, non dudum habitum picidarum deposuit, quum organa, quae ad novum vitae genus non conferunt, rudimentaria fieri et deleri debeant? Cur in masculo sunt organa rudimentaria feminae, quum hermaphroditismus, si umquam in terris regnabat, certe iam primis vitae temporibus cessaret?

Alias quaestiones lectori ponendas relinquimus. Generatim experieris argumenta Darwinianorum, quae primo aspectu aliquam forte speciem habere videntur, ad nihilum diffluere, ubi primum rem ab iis propositam attenta et seria mente distinctius explanare conatus fueris.

2. Transformismo non explicatur *ontogenesis viventium.* Cur enim ontogenesis recapitulatio phylogeneseos esse debet, maxime quum de facto lex biogenetica, Darwinianis ipsis fatentibus [1], plerumque non observetur? — Praeterea lex biogenetica, ut transformismus eam postulat, nulla exsistit. Si enim v. gr. ontogenesis hominis phylogenesin repeteret, embryo humanus ex ordine deberet esse amphioxus lanceolatus, proteus anguinus, didelphys virginiana, pithecus gorilla. Sed nihil tale videmus. Organismi perfectiones in evolutione sua numquam habent naturam alius organismi, sed, ut Hisii observationibus sufficienter suadetur, embryo etiam anatomice consideratus statim ab initio *physiognomiam specificam,*

---

[1] Cf. Spitzer l. c. p. 230: „Die Cenogenese erweist sich überall so stark, dass von der Palingenese kaum mehr als vereinzelte Spuren wahrzunehmen sind.“

quam appellant, refert, v. gr. embryo canis vel equi semper specifice differt a quovis alio organismo sive embryonali sive adulto et accurato examine tamquam humanus dignosci posset, nisi scientia nostra hucusque valde imperfecta in multis casibus istam diagnosin impediret [1]. Et, si revera nulla in embryonibus canis et ranae esset differentia anatomica, certe psychica adesse deberet, quia ex embryone canis semper nascitur canis, numquam rana. — Deinde parentes mammalium certe non erant entia generica et universalia, sed individua certae speciei. Iam vero embryo mammalium numquam huic vel illi speciei piscium, ut anguillae vel clupeae, sed generatim classi piscium assimilatur. Tum parentes mammalium non vivebant in utero aliorum animalium, sicut embryones, et parentes avium non habitabant in testis ovorum. Denique parentes animalium perfectiorum non carebant facultate generativa evoluta, sicut embryones et ipsae insectorum larvae. Sunt etiam in embryonibus multa, quae parentes non habebant, v. gr. amnion, allantois, placenta vertebratorum perfectiorum. Nullum animal, quod Darwiniani parentem horum animalium habent, sive adultum sive embryonale aliquod ex istis organis habet. Postremo animalia valde affinia, ut cuniculus et cavia, ontogenesin habent plane diversam. Sic lex biogenetica et cum ipsa argumentum Darwinianorum embryologicum omnino dissipatur [2].

3. Etiam *distributio geographica* viventium Darwinismo vix explicari potest. Eaedem enim species plantarum et animalium haud raro inveniuntur in zona temperata septentrionali, in montibus zonae torridae, in zona temperata meridionali. Darwiniani tempore glaciali hos organismos aequatorem transiisse putant. Tamen omnia ista facta hoc modo explicare audacius esse videtur. Facilius facta intelliguntur, si Deum interdum easdem species duobus vel tribus creationis centris condidisse supponimus.

4. *Facta palaeontologica* transformismo non explicari statim videbimus.

652. Argumentum quartum. Theoria selectionis naturalis non tantum gratuita est, sed eam suspectam et falsam esse positive demonstratur [3].

---

[1] De physiognomia specifica embryonum bene scribit His, Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung (1875).

[2] Contra argumentum embryologicum Haeckelianorum disputat Kölliker, Entwicklungsgesch. des Menschen und der höhern Thiere (1879) p. 390.

[3] Huc etiam nonnulla pertinent, quae argumento tertio notavimus.

1. *Variabilitas individuorum* intra eandem speciem non est indefinita, ut Darwin censet; sed ambitum habet qualitative et quantitative natura speciei determinatum. Aliae species, experientia testes, amplius et facilius, aliae intra angustiores limites et difficilius variantur. Verum semper ultra certos limites variatio non crescit. Omnes hortulani et, qui culturae animalium vacant, sciunt variabilitatem tandem terminos suos habere. Quo propius varietas ad istos terminos accedit, eo difficilius in sua puritate conservatur; immo interdum organismus propter nimiam formae anomaliam fecunditatem amittit omnem [1].

Deinde variatio, si in aliquo individuo orta est, difficillime conservatur. Nam, quum illud individuum cum aliis, qui hanc variationem non habent, sexualiter misceatur, character exceptionalis generationibus successivis in prole probabilissime sensim exstinguitur [2]. Non licet autem originem innumerabilium specierum, quae sunt res in natura gravissima, exceptioni rarae et improbabilissimae tribuere.

653. 2. *Lex hereditatis* ad transformismum non eam vim habet, quam Darwiniani ei assignant. Isti auctores characteres longiore hereditate magis et magis firmari dicunt. Quod si verum est, variatio numquam excedet mensuram, quam iam in parentibus habuit. Nam limites variationis, quos maiores numquam per tot generationes excesserunt, ultra omnem modum fixi esse debent. Numquam igitur ex una specie alia oriri potest, quia iam per generationes plurimas forma se intra eandem speciem tenuit et propterea intra hunc typum omnino stabilis est. Profecto quomodo variationes; quae casu fiunt necdum ulla hereditate fixatae sunt, characterem specificum longissima hereditate firmatum destruent? nonne potius hic illas superabit? Sane Darwin species, quae sunt stabiles, instabiles et variationes cotidianas, quae sunt instabiles, stabiles habet.

Alia difficultas oritur, si seria mente examinas, quid tandem sit illa lex hereditatis. Nonne in eo est, ut proles typum fere medium inter utrumque parentem habeat? Age iam, cur ex masculo et femina generatim hermaphrodita non nascitur, sed modo masculus, modo femina? En, natura legem hereditatis observat,

---

[1] Exemplum fecunditatis sublatae habet Quatrefages, L'espèce hum. p. 48.

[2] Hanc rem calculo probabilium subiecerunt. De quo vide Pfaff, Schöpfungsgeschichte (Frankfurt 1877) p. 673.

quando ita congruum est; non observat, quando id magis convenit. Est igitur supra legem hereditatis aliqua regula sapientiae, quae ipsi legi hereditatis modum et mensuram posuit. Darwiniani hanc regulam non habent vel non assignant.

654. 3. *Concurrentia vitalis* eo modo, quo Darwin eam statuit, non exsistit. a) Nihil est, cur, si in specie aliqua varietas perfectior oriatur, forma vetus et minus perfecta dispareat. Nam etiam individua inferioris formae abundantem fecunditatem habent. Germina autem superflua non ita a natura destruuntur, ut prius omnes formae inferiores tollantur, deinde ex superioribus tot, quot ad aequilibrium naturae satis est. Sed natura promiscue exstinguit partem germinum sive perfectiorum sive minus perfectorum; et si aliquando forsan imperfectiora facilius pereunt, tamen non omnia, et ea, quae restant, fecunditate sufficientissima typum suum in perpetuum conservant. — Res illustretur exemplo. Esto graminum forma altera vetus et minus perfecta, altera nova et perfectior. Utraque forma innumera spargit semina. Iam multa semina, sive sunt perfectiora sive sunt minus perfecta, ex aequo avibus comeduntur, spinis suffocantur, in rupibus arescunt, frigore perimuntur etc. Nihilominus provisum est, ut multa semper semina conserventur; et in his non minus semina imperfecta erunt quam perfecta, ut numquam forma imperfectior tota deleatur, etsi forsan generatim formae aptioris plura individua exsistunt. Revera, si seminibus formae veteris et minus perfectae contra aves et reliqua pericula non satis provisum esset, species dudum exstincta fuisset, antequam forma nova et perfectior ex ea oriri potuit [1].

b) Si concurrentia vitali species ortae sunt, characteres *systematici* debent esse *adaptivi,* i. e. characteres, quibus species, genera, familiae etc. differentiantur, debent esse ii, quibus viventia in lucta pro vita facilius vincunt vel condicionibus externis melius accommodantur. Iam vero id plerumque locum non habet; v. gr. quid in lucta iuvat, utrum planta quattuor an tria an quinque stamina habeat? Generatim dici nequit species superiores ad exsistentiam conservandam aptiores esse quam inferiores. Quin species imperfectiores latissime propagari et individuorum numero excellere videmus; homini contra viventia superiora facilior est victoria eaque ex regionibus cultis, si vult, prorsus expellit; contra imperfectiora

---

[1] Alia multa, eaque omnino gravia, quae contra concurrentiam vitalem valent, vide Wigand l. c. I, 94—122.

autem, ut insecta et bacillos, frustra pugnatur. Quomodo igitur infima viventia propter concurrentiam vitalem ad gradus superiores ascendere potuerunt? [1]

655. 4. Darwinismus eo quoque peccat, quod *principia contraria* assumit iisque sine certa lege pro arbitrio ad fines suos utitur. Hoc non est scientiam agere, sed phantasiae indulgere.

a) Lex hereditatis et variabilitas individuorum opponuntur. Darwiniani, si aliquis character non mutatur, id hereditati tribuunt; si mutatur, variabilitatem appellant.

b) Organa minus evoluta pro arbitrio Darwiniani modo ex statu perfecto propter usum cessantem reducta esse dicunt, modo ex parvis initiis organa perfecta fieri volunt. V. gr. caudae vestigia, quae in homine observantur, reliquias esse dicunt caudae perfectae, quam maiores hominis ferebant. Quidni illa vestigia germina esse dicuntur caudae sensim evolvendae, ut post multas generationes homines nascantur rite caudati, qui isto novo organo ad affectus varios manifestandos utentur? Nonne utraque phantasia aequalem valorem scientificum habet?

c) Darwiniani pro arbitrio concurrentiam vitalem modo evolutioni progressivae modo regressivae favere ponunt. V. gr. equum censent descendere ex parentibus, qui pedes et dentes habebant multo magis differentiatos et evolutos quam equus, qui eos in concurrentia vitali vicisse dicitur.

d) Darwiniani ex altera parte tendentias evolutionis innatas negant, ex altera parte correlationem crescentiae, vim accommodativam et alia plura statuunt, quae si profundius examinarent, totam evolutionem tendentiis innatis proprie commissam esse intelligerent [2].

---

[1] Multa alia argumenta similia inveniuntur apud Wigand l. c. I, 123—149. — Interdum Darwiniani respondent characterem minus utilem hereditate acceptum esse a parentibus, in quibus aliter constitutis utilitatem forsan habuit. At hoc gratis dicitur; et character, quando desinit esse utilis, propter *non usum* ipsis Darwinianis sic statuentibus sensim tollitur. — Wigand (l. c. I, 208—280) etiam ex eo argumentatur, quod affinitas viventium non semper est arboriformis, sed saepe reticularis, ita ut species A sit affinis cum specie B secundum notam a, cum C secundum notam b, cum D secundam notam c; interdum affinitas est annularis, ita ut A sit affinis cum B secundum notam a, B cum C secundum notam b, C cum A secundum notam c. Affinitas reticularis v. gr. habetur inter species plantarum cruciferarum et umbelliferarum; affinitas annularis inter animalia crustacea. Haec omnia facta a Darwinianis media genealogia explicari non possunt, quin multa gratis et parum probabiliter fingant.

[2] Multa alia, quae in hoc genere dici possunt, inventioni lectoris relinquimus. Merito Quatrefages et Wigand (operibus citatis passim) Darwinum carpunt,

656. Argumentum quintum. Darwinismo et omni transformismo indefinito repugnat constantia specierum organicarum, quam universalis experientia demonstrat.

1. Quamvis tot milia specierum vivant eaeque per tot milia annorum humanae experientiae sint obiectae, ne semel quidem observatum est ullam speciem novae ortum dedisse. Si in natura esset virtus transformandi species, in tam immensa istius experientiae amplitudine unicus saltem casus certus actualis transformismi notatus fuisset. Et hoc maxime advertendum est de animalibus domesticis et plantis cultivatis. Quid homini facilius est quam novas varietates et stirpes specierum obtinere? Cotidie hortulani et magistri stabularii novas varietates creant, quae saepe insigniter a typo vulgari differunt. Quot habemus varietates leguminum, solanorum, malorum, rosarum, canum, equorum, boum, columbarum? Et tamen, quamvis iam per milia annorum plantae et animalia sint in cultura hominis et stirpes novae ortae sint ultra omnem numerum, usque ad hodiernum diem ne semel

---

quod ea, quae nondum explorata sunt, theoriae suae favere praesumit. — Praesertim Darwiniani, si in casibus concretis evolutionem specierum describunt, phantasiae frena relaxant. Cf. v. gr. Wigand l. c. I, 172, ubi Darwini de hominum nuditate et pilis sententiam examinat. Etiam ea, quae de insectis flores frequentantibus Darwin pronuntiat, haud male ponderantur apud Wigand l. c. I, 129 et 146, et praecipue apud Heer, Die Urwelt der Schweiz (Zürich 1883) p. 683 sqq. — Ex eodem Heer locum referre liceat, qui aliquot contra Darwinum argumenta concinne proponit: „Wir haben gesehen, dass in der geschichtlichen Entwicklung der Pflanzen- und Thierwelt sich unverkennbar ein Fortschritt von einfachen zu höher organisirten Wesen kundgibt. Dies lässt sich mit der Selectionslehre nicht vereinigen, denn nach dieser sollen nur die zum Leben nützlichsten Eigenschaften den Ausschlag geben. Mit diesem *Nützlichkeitsprincip,* welches *den innersten Kern von Darwins Lehre* bildet, steht aber die Steigerung in der Organisation in keiner Beziehung, wie dies namentlich von Professor Nägeli in überzeugender Weise nachgewiesen wurde. Es ist daher nicht abzusehen, wie auf diesem Wege ohne bestimmte Orientirung nach oben aus einzelligen Pflanzen und Thieren, welche man als Urtypen annimmt, die so hoch organisirten Wesen hätten entstehen können. — Auch hat schon Professor Pictet mit Recht darauf hingewiesen, dass die neu entstandenen nützlichen Eigenschaften sich erst wirksam erweisen können, wenn sie völlig ausgesprochen sind, nicht aber in den ersten Stadien ihrer als sehr langsam angenommenen Züchtung, in welchen sie gegentheils häufig dem Organismus schädlich sein müssten. — Gegen die Herrschaft des Nützlichkeitsprincips zeugt ferner, dass die Natur bei den Pflanzen und Thieren sich keineswegs auf Hervorbringung der zum Leben nothwendigen Bildungen beschränkt, sondern sie in so mannigfacher Weise ausgeschmückt hat" (l. c. p. 683).

quidem obtinuimus vel unam speciem certe novam. Omnes columbae domesticae, quamquam innumerae factae sunt varietates eaeque formarum dissimillimarum (manentibus tamen characteribus specificis), unam speciem constituunt, ut praeter alia ex copula earum normali, quam omnes inter se inire possunt, cognoscitur; idem dic de canibus, de bubus, de leguminibus etc. Nonne experientia tam sollemnis invicte probare videtur ex specie novas stirpes fieri, non novas species? [1]

657. 2. Formae organicae non sunt in continuo transitu, ut Darwinianorum systema postulat; quin typum suum tenaciter servant et ne varietates quidem formant, nisi adiunctis externis impellentibus. Testes habemus plantas et animalia in sepulcris Aegyptiorum inventa, quae ab iis, quae nunc vivunt, nullo signo differunt [2]. In Helvetia schisti carboniferi temporis interglacialis eandem floram et faunam ostendunt, quae hodie ibi est, praeterquam quod aliquae species interierunt, ut elephantes; immo inter-

---

[1] De hoc themate legatur Quatrefages, L'espèce humaine cap. 1—9. — Considera etiam plantas tropicas in viridariis nostris potius aegrotare et mori quam pro vita luctantes speciem mutare. Claus Darwinianus (l. c. p. 119) stirpes eiusdem speciei inter se copulari non posse aliquando observatum esse contendit. En eius verba integra: „Man wird auf die stets vollkommene Fruchtbarkeit der Blendlinge, d. h. der durch Kreuzung verschiedener Rassen gleicher Art erzeugten Nachkommen, ein grosses Gewicht legen; doch gibt es auch hiervon einige Ausnahmen Abgesehen von den Fällen, in welchen die Begattung verschiedener Rassen schon aus mechanischen Gründen unmöglich ist, *scheinen* sich nach den Beobachtungen zuverlässiger Thierzüchter gewisse Rassen nur schwierig zu kreuzen, ja sogar einzelne durch Zuchtwahl von gemeinsamem Stamme hervorgegangene Formen überhaupt nicht mehr fruchtbar zu begatten. Die von Europa aus in Paraguay eingeführte Hauskatze hat sich dort nach Rengger im Lauf der Zeit wesentlich verändert und eine *entschiedene Abneigung* gegen die europäische Stammform gewonnen. Das europäische Meerschwein paart sich nicht mehr mit der brasilianischen Form, von der es *wahrscheinlich* abstammt. Das Porto-Santo-Kaninchen, welches im 15. Jahrhundert von Europa aus auf Porto-Santo bei Madeira übertragen wurde, hat sich in dem Grade verändert, dass seine Kreuzung mit den europäischen Kaninchenrassen nicht mehr gelingt." Si ea, quae de cuniculis de Portu Sancto Claus asserit, vera sunt, illud „Nulla regula sine exceptione" novam accepit confirmationem; et haec quidem exceptio satis mira est, quia eundem cuniculum Europaeum, quem cum stirpe Maderensi suae speciei fecunde copulari non posse Claus docet, cum lepore tota specie distincto hybridos generare scimus. Tamen pauci casus exceptionales valorem regulae non infringunt; neque vis argumenti, quod contra Darwinianos posuimus, inde tangitur. Certe efformatio mundi organici non est opus exceptionis, sed regulae.

[2] Quatrefages, Charles Darwin etc. p. 176.

dum easdem varietates iam observamus [1]. Porro in Alpibus hodie multae plantae arcticae vivunt, quae, nisi tempore glaciali, illuc migrare non potuerunt; hae plantae ex illo tempore antiquissimo speciem suam integram conservarunt, quamvis concurrentia vitalis in Alpibus omnino diversa sit ab ea, quae est in regionibus arcticis. Neque solae formae per saecula manent eaedem, sed etiam instinctus. Insecta Britanniae milibus annorum a continentalibus separantur, et tamen crabrones, vespae, bombi, apes, formicae, mille alia animalia eodem plane modo industrias suas agunt, atque in continente usu venit [2]. — Breviter: omnia facta hucusque explorata ex eo tempore, quo homo in terris apparuit, nullam novam speciem conditam esse probare videntur [3].

Age iam tempora antiquiora ascendamus. Ex speciebus molluscorum marinorum, quae tempore miocaeno (in epocha tertiaria) mare Helveticum inhabitabant, tertia pars etiam hodie in maribus nostris invenitur. Rhizopodum hodie viventium aliquae species iam in creta inveniuntur. — Si genera hodierna spectas, in ipsis stratis cambricis, a quibus omnis vita primo incipit, ex brachiopodibus lingula et discina inveniuntur; strata silurica infima, quae cambrica immediate sequuntur, ex cephalopodibus, quae sunt omnium molluscorum perfectissima, genus nautili continent [4]. Hic procul dubio miraberis concurrentiam vitalem, quae infusorium ad perfectionem hominis eduxit, per idem tempus lingulam ne ad propinquum quidem genus efferre potuisse.

Neque solae species vivae tenaciter formam servant, sed etiam exstinctae. Eaedem formae per plurima saepe strata transeunt;

---

[1] Heer l. c. p. 524.

[2] Contra videmus Anglos paucis saeculis, quamquam cum vicinis populis continuum habebant commercium, nationem factam esse a ceteris lingua et moribus et industria diversam. Idem sine dubio insectis istarum insularum dudum accidisset, si in eorum instinctibus, ut in mente hominis, tendentia ad progressum resideret. — Non placuit Darwino haec instinctuum constantia, et revera aliquod in formicis parvulum discrimen detexisse sibi videbatur. Refutatur hic Darwini error apud Wasmann, Die zusammengesetzten Nester und gemischten Kolonien der Ameisen (1891) p. 51. In eodem libro (3. Abschn., 2. Kap.) multa invenies ad hypothesin de evolutione instinctuum diiudicandam perutilia.

[3] Heer l. c. p. 674.

[4] Hic illud transformistis accidit ingratissime, quod species hodie vivens (nautilus pompilius) speciebus siluricis antiquissimis magis affinis est quam tertiariis (Heer l. c. p. 614).

eaedem saepe in regionibus dissitissimis deteguntur; neque umquam formas videmus sensim transformari [1].

658. 3. Transformismus notam mundi organici maxime characteristicam non agnoscit. Nihil enim natura magis intendit, quam ut haec terra multis viventium speciebus certo ordine sine confusione distinctis ornetur et illustretur. Illa enim lex, qua hybridatio diversarum specierum aut impossibilis est aut certe difficilior et cum variis anomaliis coniuncta [2], quid aliud sibi vult, nisi ut specierum separatio integra conservetur neque mundus organicus in confusionem chaoticam misceatur? Cum hac naturae proprietate, qua specierum differentiam fixam esse vult et immobilem, non potest stare transformismus, qui valorem obiectivum conceptus differentiae specificae negat aliasque species in aliarum formam transire fingit [3].

Natura, ut constantiam formarum servet confusionemque impediat, inimica est hybridationi. At intra eandem speciem copulas consanguineorum frequentiores prohibet easque minus fecundas esse voluit; favet autem copulis individuorum magis dissimilium largam eis fecunditatem impertiens [4]. Cur hoc? Natura dissimilium mixtione typum medium et normalem conservare vult. En natura horret transformismum, constantiam quaerit studiose.

Immo varietates et stirpes, quas hominis industria formavit, quando viventia libertati naturae relinquuntur, brevi tempore ad formam naturalem et normalem redeunt et status pristini ad posteros hereditate non transmittunt nisi indicia leviora. Hic iterum vides naturam formae normalis multo tenaciorem esse, quam Darwiniani credere volunt; species nolunt transformari.

---

[1] Multa facta constantiam specierum manifestantia invenies apud Heer l. c. cap. 7 sqq.

[2] Inter species diversarum familiarum copula fecunda est nulla, inter species diversorum generum rarissima; etiam inter species eiusdem generis saepe copula est impossibilis. Generatim apud bruta hybridatio est difficilior quam apud plantas.

[3] Darwin hybridationis difficultatem passim contendit non esse specialem naturae proprietatem, sed ex aliis organismorum dotibus resultare. Sed nihil ad propositum nostrum refert, utrum natura finem suum per qualitatem specialem obtineat an mediis aliis qualitatibus. Naturam autem revera in id tendere, ut hybridatio impediatur, patet. Nam, si hybridationis difficultas non esset ex naturae instituto, tam universaliter non regnaret, sed, sicut eadem terra diversissima germina evolvit et nutrit, ita etiam passim idem uterus diversorum marum semina aleret.

[4] Exemplum notatu dignum vide Quatrefages, L'espèce humaine p. 48.

659. Argumentum sextum. Transformismo lento, et maxime Darwinismo, contradicunt facta palaeontologica.

1. Si Darwinismus verus esset, quo strata sunt inferiora vel superiora, eo imperfectiores vel perfectiores organismos continerent; et hoc non tantum secundum considerationem generaliorem, sed maxime in particulari valeret. Iam vero si catalogos fossilium, quae in stratis successivis inveniuntur, inspicimus, statim videmus illam legem minime eo rigore valere, quem transformismus exigit. Ita ex 29 speciebus, quae in fauna cambrica [1] inventae sunt, 14 pertinent ad annulata, quae sunt ordo inter vermes perfectissimus [2]. Secundum theoriam transformistarum in illis antiquissimis stratis exspectares infusoria et forsan unam alteramve speciem polyporum, minime autem quattuordecim species vermium annulatorum. — In fauna silurica infima sive primordiali ex 366 speciebus sunt 252 trilobitarum i. e. animalium perfectissimorum, quae omnino in istis stratis inveniuntur. Et hi trilobitae primordiales generatim perfectius organizati sunt quam formationum posteriorum [3]. — Si faunam siluricam cum tertiaria comparamus, tertiaria ditior est, quatenus continet typos perfectissimos, qui tempore silurico nondum exsistebant. Tamen si solos typos antiquos consideras, in stratis siluricis magis evolutos invenis typos perfectiores (et per exceptionem ex imperfectioribus brachiopoda), in tertiariis imperfectiores; secundum Darwinum omnino contrarium exspectares [4].

---

[1] Ad intelligentiam sequentium pauca hic ex geologia notamus. Strata terrae distinguuntur *primitiva* et antiquissima, quae, quum ante vitae originem formata sint, nullos organismos ferunt, *primaria, secundaria, tertiaria, quartaria, recentia*. Strata primaria sunt *cambrica, silurica, devonica, carbonifera, permica*. Secundaria sunt *triasica, iurassica, cretacea*. Tertiaria sunt *eocaena, miocaena, pliocaena*. Adverte nos semper enumerationem a stratis veterioribus ad recentiora duxisse; fauna igitur cambrica est omnium antiquissima.

[2] Barrande, Crustacés divers et poissons des dépôts siluriens de la Bohême (1872) p. 71.

[3] Barrande l. c. et Trilobites (1871) p. 240.

[4] Crustaceorum in siluricis species sunt 1925 (sine trilobitis 348), in tertiariis 180; annulatorum in siluricis 171, in tertiariis 110; cephalopodum in siluricis 1622, in tertiariis 70; pteropodum et heteropodum in siluricis 380, in tertiariis 50. Contra gasteropodum in siluricis 1320, in tertiariis 6800; acephalorum in siluricis 1086, in tertiariis 3600; (brachiopodum in siluricis 1562, in tertiariis 80;) bryozoorum in siluricis 478, in tertiariis 600; echinodermatum in siluricis 558, in tertiariis 600; polyporum in siluricis 718, in tertiariis 1300; protozoorum in siluricis 158, in tertiariis 600. Cf. Barrande l. c. p. 88. —

660. 2. Secundum Darwinum initio erat una species (vel certe paucissimae). Ex hac specie duae (vel etiam aliquanto plures) novae ortae sunt. Ex his duabus eodem modo fiebant quattuor, ex quattuor octo e. i. p. Idem de quovis typo superiori valet. V. gr. initio una erat species mammalium, tum fere 2, tum 4, tum 8 e. i. p. [1]. Praeterea primae species inter se erant valde affines et unius generis. Lentissime orta sunt diversa genera et multo iterum lentius diversitas familiarum et ordinum. — Sic iubet theoria. Quid habent facta? Strata cambrica, a quibus omnis vita incipit [2], 29 species sepeliunt easque non unius generis, sed classium diversissimarum: annulatorum, brachiopodum etc. In infimis stratis zonae siluricae primordialis primo apparent trilobitae ex classe crustaceorum; non tamen una eorum species vel unum genus, sed 18 genera cum 168 speciebus [3]. Cephalopoda primo inveniuntur in infimis stratis faunae siluricae mediae; sed subito sunt 12 genera cum 164 speciebus [4]. Idem observatur in prima piscium aliorumque animalium apparitione [5].

Huc etiam pertinent, quae Barrande disputat de absentia foraminiferorum, polyporum, acephalorum, heteropodum in fauna silurica primordiali (Trilobites p. 208).

[1] Accuratiorem calculum invenies apud Pfaff l. c. p. 676.

[2] Aliqui geologi iam in stratis laurentianis (primitivis) aliquod animal ex genere rhizopodum se detexisse putabant, quod eozoon canadense appellabant. Sed mox eozoon tristia fata illius famosi Bathybii Haeckelii subiit; inventum enim est id non esse naturae animalis, sed mineralis. De Eozoo vide Hahn, Gibt es ein Eozoon? (Württemb. naturw. Jahresh. 1876) et Möbius, Der Bau des Eozoon (Palaeontographica XXV, 175—192); de Bathybio Haeckelii cf. Heer l. c. p. 124.

[3] Barrande, Trilobites p. 199. Ibidem multa alia invenis huc facientia.

[4] Barrande, Céphalopodes (1877) p. 125.

[5] Quum facta tam crudeliter theoriae contradicant, Darwiniani interdum tentationi succumbunt, ut facta minus obiective referant; quare in scriptis eorum legendis magna omnino cautio est adhibenda, ne ficta pro factis, dubia pro certis accipias. V. gr. de Haeckelio scribit Heer (l. c. p. 617): „Haeckel gibt in seinem ‚einheitlichen oder monophyletischen Stammbaum des Pflanzenreiches palaeontologisch begründet‘ (Natürl. Schöpfungsgeschichte S. 432) für die laurentinische Periode (strata primitiva) an: Protophyten, Confervinen, Fucoiden und Florideen. Ich will nicht in Abrede stellen, dass möglicherweise solche Pflanzen schon damals gelebt haben, und dass die Graphitlager, die man hier und da in diesen Gesteinen gefunden hat, vielleicht von Pflanzen herrühren können, aber nirgends sind noch bislang solche Pflanzen in dieser Periode gefunden worden; dasselbe gilt von den Pilzen, Flechten und Moosen, Rhizocarpeen und Ophioglosseen, die in Häckels Stammbaum im Devon beginnen;

661. 3. Secundum Darwinum species primo apparent sub forma varietatum, quibus sine saltu cum inferiori specie, ex qua transformismo oriuntur, nectuntur. Typus speciei proprius et definitivus non habetur nisi post longam evolutionem. Tandem species desinit per varietates in speciem superiorem sensim se transformans. — Nihil tale in palaeontologia detegitur. Sicut, quando in spatio ex regione in regionem (v. gr. ex polis ad aequatorem) migramus, organismos unius regionis paulatim ad formas alius regionis transire minime observamus, sed plantae et bruta regionum per saltus speciem mutant: ita quando per tempora geologica ab antiquissimis ad recentiora descendimus, regnum organicum per saltus variari deprehendimus. Species in stratis geologicis nullis varietatibus praeparatae subito apparent secundum formam definitivam et eam per omnia strata, quibus vivunt, et ubique terrarum immutabiliter retinent. Postea subito disparent, quin post se relinquant varietates typum superiorem praeparantes. Varietates specierum et stirpes, quae observantur, oriuntur simul cum forma propria et vulgari vel post illam; cessant cum eadem vel antea; admodum rarus est casus, quo species exstincta varietatem sui vicariam post se relinquit, quae locum speciei deletae vacuum explet. Fiunt autem varietates non lenta illa Darwini transformatione, quae parvas differentias in eodem sensu saepissime repetit, ut tandem maior resultet formarum distantia. Sed, ut etiam hodie[1] interdum observatur, differentiae variantes subito fiunt et eae, quae factae sunt, non amplius augentur; natura enim

---

die Gnetaceen erscheinen in demselben schon im Perm und die apetalen Dicotylen im Trias und werden im Jura schon in reicher Entfaltung dargestellt, während noch nirgends in Ablagerungen dieser Zeit eine Spur davon gefunden wurde; andererseits sollen die Gamopetalen erst in der Tertiärzeit auftreten, während wir sie schon in der Kreide kennen! Es bleibt jedermann unbenommen, beliebige Stammbäume zu entwerfen, nur dürfen sie nicht als palaeontologisch begründet bezeichnet werden, wenn sie so wenig Rücksicht auf die wirklich ermittelten Thatsachen nehmen, und ich muss W. Carruthers beistimmen, wenn er gegen dieses Verfahren, Hypothesen für Thatsachen auszugeben und dann darauf weitgehende Schlüsse zu bauen, protestirt." — Etiam Barrande (Crustacés divers p. 92) carpit aliquem „naturaliste distingué par son grand savoir" falsa facta pro Darwinismo allegantem. — Immo ipse Darwin supremo vitae suae tempore nimio amore theoriae, quae celeberrimum ei nomen comparaverat, abductus est, ut facta minus sincere referret; propterea benigne eum reprehendit Quatrefages, L'espèce humaine p. 61.

[1] Cf. Quatrefages, L'espèce humaine p. 27, ubi de origine acaciae spectabilis agit, et p. 186, ubi de origine boum cornibus carentium.

sibi relicta eundem in differentiis successivis formandis sensum vix umquam tenebit. — Obicere solent Darwiniani strata geologica nimis incompleta et parum explorata esse, ut ex iis aliquid contra transformismum concludere possimus; praesertim in stratis infimis fossilia tempore, calore, pressione deleta esse. Darwin documentum palaeontologicum comparat cum libro, cuius conservatae non sunt nisi paucae paginae ultimae et ex his tantum hic et ibi aliqua linea. Verum in hoc est ingens exaggeratio [1]. Nam ubique terrarum eaedem semper formationes inveniuntur. Hoc autem esse non potest, nisi quia praeter eas aliae non exstiterunt. Quid enim esset causae, ut hae paucae formationes frequentissime in omni terra recurrerent, aliae autem innumerae, si exstitissent, nullibi invenirentur? Neque prudenter dicitur in stratis primitivis fossilia esse deleta. Quum enim strata immediate superposita, quae saepe eandem cum primitivis structuram habent, organismis omnis generis abundent (fauna silurica 10 000 specierum numerat) et saepe mollissimas eorum partes optime exhibeant, certe etiam strata primitiva organismorum, si qui tempore, quo formabantur, fuissent, aliqua vestigia manifestarent. Denique strata sufficienter explorata sunt, ut ex absentia typorum intermediorum [2] pleni valoris argumentum contra Darwinum fiat. Cur enim v. gr. tot locis innumerabilia fossilia hippariorum et equorum inveniuntur, numquam autem typi intermedii? Idem quaere de aliis generibus sescentis [3].

---

[1] Ipse Darwin (l. c. p. 309) fatetur: „Jedoch gestehe ich ein, dass ich nie geglaubt haben würde, welch dürftige Nachricht von der Veränderung der einstigen Lebensformen uns auch das beste geologische Profil gewähre, hätte nicht die Schwierigkeit, die zahllosen Mittelglieder zwischen den zu Anfang und am Ende einer Formation vorhandenen Arten aufzufinden, meine Theorie so sehr ins Gedränge gebracht."

[2] Saepe novos typos inveniri, qui formam quodammodo mediam inter alios duos habent, nemo negat. Hoc per se intelligitur, quum mundus organicus per gradus sine saltibus nimis magnis disponatur. Sed illi typi novi propria genera constituunt ab iis, inter quae systematice ponuntur, clare distincta et formam fixam habent, quam nullo modo ex inferioribus nasci aut ad superiora sensim transire videmus. Saepe etiam illi typi intermedii omnino simul tempore cum formis extremis, inter quas in systemate siti sunt, apparent, ut nullo modo pons esse possint, quo una forma extrema ad aliam se evolvendo transierit. Immo haud raro forma media post extremas invenitur. Cf. Pfaff, Schöpfungsgeschichte (1877) p. 691 et 703; Tilm. Pesch l. c. p. 646.

[3] Non inutile est adhibere ad rem nostram auctoritatem Ioachimi Barrande nuper defuncti, qui fauna silurica Bohemiae egregie descripta immortale nomen sibi comparavit. Sic ait (Acéphalés [1881] p. 444): „L'étude qui nous occupe nous

662. Ex dictis colliges:

1. Darwinismus, qui species in continuo fluxu esse et selectione naturali iugiter transformari dicit, reiciendus est, a) quia nullis

---

conduit à reconnaître divers faits, qui nous paraissent de la plus haute importance, et qui peuvent être énoncés en quelques mots, comme il suit: 1. Toutes les espèces, variétés et variantes de nos Acéphalés apparaissent en Bohême avec la plénitude de leurs charactères distinctifs. 2. Sauf de rares exceptions, toutes les variantes et variétés des types spécifiques, parmi nos Acéphalés siluriens, ont été contemporaines des espèces, auxquelles nous les associons. 3. Les différences, qui se manifestent entre les types spécifiques et leurs variétés contemporaines, ne sont pas moins intenses que celles, qu'on indique entre les types et leurs variétés successives et postérieures." Idem totidem verbis dicit de brachiopodibus (Brachiop. [1879] p. 93) et fere iisdem terminis de Cephalopodibus (Céphalop. [1877] p. 174—176). — Alibi (Acéph. p. 374) legimus: „Les types spécifiques des Acéphalés dans notre bassin, comme ailleurs sans doute, sont fréquemment accompagnés par un groupe plus ou moins nombreux de formes apparentées, qui sont considérées comme des variantes ou variétés. Or, dans le très grand nombre des cas, ces variantes et variétés contemporaines du type s'éteignent, soit avant lui, soit en même temps que lui. Rarement, quelques-unes d'entre elles survivent, de manière à pouvoir être considérées comme représentant de nouvelles espèces, dans les faunes subséquentes, et comme remplaçant les formes éteintes. Ainsi, les lacunes résultant de l'extinction des types spécifiques et de leurs variétés ou variantes contemporaines, restent vides dans la plupart des cas. Le même fait se reproduisant dans toutes les contrées fossilifères, la nécessité d'une cause créatrice devient évidente, malgré le mystère impénétrable, qui nous dérobe son mode d'action." Iterum alibi (Crustacés divers p. 92): „Pour résumer cette étude déjà longue, nous dirons: 1. Sous le rapport de la conservation des fossiles, les faunes anciennes ne sont nullement inférieures aux faunes subséquentes, et elles offrent même certains documents zoologiques très délicats, qui leur sont jusqu'à ce jour exclusivement propres. 2. Sous le rapport du nombre des formes spécifiques, les faunes siluriennes, quoique absolument moins riches que les faunes tertiaires, sont déjà représentées par plus de 10 000 espèces. Ce nombre les place au second rang et avant les faunes de toutes les autres périodes postérieures, dont aucune ne dépasse le nombre de 5500. 3. Sous le rapport du dégré d'organisation de leurs éléments, les faunes siluriennes ne montrent une infériorité réelle que par l'absence des types, qui ont apparu après la période qu'elles représentent. Elles jouissent, au contraire, d'une supériorité prononcée sur les faunes tertiaires, par le développement rélatif des types anciens les mieux organisés. 4. La considération des faunes anciennes ne saurait donc être négligée, et les documents, qu'elles fournissent, doivent être d'un grand poids dans toutes les questions relatives à la première apparition et à l'évolution des formes de la vie sur le globe. Ces conclusions, comme celles de même nature, que nous avons déjà publiées, se recommandent à l'attention des savants, qui cherchent dans la paléontologie des faits indépendants de toute interprétation arbitraire et non la satisfaction passagère de certaines idées théoriques. Malheureusement, divers

rationibus sufficienter probatur, et facta, propter quae adhibetur, non explicat; b) quia constantiae specierum, quae temporibus saltem historicis semper valuit, contradicit; c) quia cum factis palaeontologicis componi non potest; d) quia variabilitas individuorum, lex hereditatis et concurrentia vitalis non exsistunt tales, quales theoria assumit.

2. Propter easdem rationes, excepta ultima, omne systema reicitur, quod organismos sine certis tendentiis et certo evolutionis termino lente transformari putat.

3. Reicitur omnis transformismus lentus et continuus, quamvis tendentiis innatis regi et ad tempora praehistorica coarctari

---

écrivains, sous la préoccupation de semblables idées, se laissent entraîner à enseigner comme des faits bien établis, ce qui n'est qu'une création de leur imagination, en opposition avec la réalité observée. Nous n'en citerons qu'un exemple très récent (Revue des deux mondes. Livraison du 15 décembre 1891. Extrait p. 20). Un naturaliste distingué par son grand savoir etc." Et iterum (Crust. p. 126): „Ainsi, attribuer à la filiation et à la transformation de formes antérieures l'origine des Poissons de la faune troisième silurienne, serait introduire un mythe dans la paléontologie." Et iterum (Trilobites [1871] p. 281): „Sur l'une des premières pages de ces études nous avons rappelé que l'observation directe avait merveilleusement confirmé les prévisions des théories astronomiques, au sujet de la planète Neptune. Ces théories sont donc en harmonie avec la réalité. Par contraste, nous devons constater, comme résultat final de nos études, que l'observation directe contredit radicalement toutes les prévisions des théories paléontologiques, au sujet de la composition des premières phases de la faune primordiale silurienne. En effet, l'étude spéciale de chacun des éléments zoologiques, qui constituent ces phases, nous a démontré que les prévisions théoriques sont en complète discordance avec les faits observés par la paléontologie. Ces discordances sont si nombreuses et si prononcées que la composition de la faune réelle semblerait avoir été calculée à dessein, pour contredire tout ce que nous enseignent les théories sur la première apparition et sur l'évolution primitive des formes de la vie animale sur le globe. Ainsi, les théories paléontologiques (Darwinianorum) sont complètement infirmées par la réalité, dont elles ne peuvent pas soutenir l'épreuve. Ces résultats sont en parfaite harmonie avec ceux, que nous avons déduits de nos études sur la première apparition et sur la distribution des Céphalopodes dans les contrées siluriennes. ... Pour nous, nous persistons à penser que la science doit se maintenir strictement dans la sphère des faits observés et rester complètement indépendante de toute théorie, qui tendrait à l'entraîner dans la sphère de l'imagination." — Conferatur etiam pulcherrimus locus Céphalop. p. 74, ubi Barrande embryonibus petrefactis destruit opinionem eorum, qui Goniatiten putabant transformismo ortum esse ex Nautilidis. — Alias auctoritates invenies apud Pesch, Philos. nat. p. 627 sqq. Schütz, Das exacte Wissen der Naturforscher IX.

ponatur. Reclamant enim facta palaeontologica, quae continuos transitus inter species non esse factos demonstrant.

4. Transformismus, qui organismos (excepto homine) legibus innatis per saltus gradatim ad certam formam ultimam evolvi dicit, tolerari et admitti potest, saltem si dicas numquam ex una forma inferiori plures species superiores esse factas, sed omnes species superiores proprias habuisse formas inferiores. Hic enim transformismus non contradicit constantiae typorum observatae: nam temporibus historicis conceditur nullam locum habuisse specierum mutationem, quum omnis evolutio antea ad terminum suum ultimum pervenerit; insuper non habetur vera alius speciei ex alia descendentia, sed tantum transformatio stadii inferioris in superius intra eandem speciem peracta. Factis quoque palaeontologicis ille transformismus satisfacit. Haec igitur sententia transformismi praedefiniti et subiti valde probabilis est. — Contra tamen dici debet systema sine ratione sufficienti proponi, nisi quis id pro argumento idoneo habeat, ne Deum dicere debeamus tempore procedenti semel et iterum in condendis speciebus occupatum fuisse. Deinde, ubi primum rem accuratius explanare conaris, non modicas incurris difficultates; v. gr. si quaeritur, qua lege et sub quibus condicionibus externis singulae transmutationes factae sint, vix habes, quid respondeas.

5. Transformismus passivus omnes species organicas, suo quamque tempore, immediate a Deo esse conditas dicit, sed ita, ut in producendis speciebus superioribus inferiores adhibuerit, quatenus vel speciei inferiori principium vitale superioris indiderit vel ovula superioris in inferiori produxerit, vel alio modo consimili. Contra hanc opinionem nihil obici potest, nisi quod gratis fingit species inferiores in superiores divinitus esse conversas; revera species inferior, quae naturam definitam neque ulterius complendam habet, materia apta non videtur esse, ex qua species alia fiat.

6. Theoria productionis, quam vulgo minus proprie creationis dicunt, omnes species organicas immediate a Deo ex materia anorganica esse conditas docet. Haec theoria omnibus factis satisfacit, neque quidquam imaginationi gratuitae concedit, et pro praesenti scientiae naturalis statu est forsan omnium optima. — Cave, ne obicias interventum Dei extraordinarium et miraculosum sine necessitate multiplicari. Quidquid enim naturae rerum debetur, et ordinarium est et naturale et necessarium. „Sicut Deus“, inquit Tilm. Pesch, „legem sibi imposuit, ut res omni tempore conservet

easque in operando concursu suo adiuvet, utque hominum animas usque creet: ita pro illa formationis periodo legem sibi statuisse videtur, ut debito tempore et loco res organicas variasque viventium species efficeret. Et illa quidem saepius iterata productio nec miraculi rationem habet nec creatio dici potest; non enim fiebat praeter naturae ordinem et exigentiam neque ex nihilo." [1] Profecto nihil est, cur cum nonnullis modernis interventum Dei, quamquam frequentissimum, adeo horreamus, si naturae rerum id congruere videtur [2].

7. Itaque pro exsistentia Dei ita argumentari licet: Origo specierum organicarum explicari debet aut transformismo praedefinito aut transformismo passivo aut theoria creationis (productionis). Atqui omnes hae theoriae exsistentiam Dei involvunt. Ergo differentia viventium specifica exsistentiam Dei demonstrat.

Prob. Min. 1. p. Qui organismos legibus innatis per saltus ex formis seminalibus ad praesentem statum definitivum, quem, ex quo homo in terris apparuit, omnes consecuti sunt, evolutos esse dicunt, exsistentiam Dei aperte supponunt. Nam illae leges innatae et relatio earum ad hominis ortum speciali dispositioni sapientiae supramundanae ascribi debent.

---

[1] Philos. nat. (1880) p. 616.

[2] Si cum Darwino de adiunctis curiosius quaeris, utrum Deus organismos condiderit binos an plures, utrum in statu vitae adultae an iuvenilis, utrum uno loco an pluribus e. i. p., nihil certi scimus, sed rem tibi effingas, prout placuerit, dummodo factorum geologicorum debitam rationem habeas. Putare v. gr. licet Deum generatim viventia in una regione condidisse, alias species in hac, alias in illa; sed aliquando potuit etiam eandem speciem pluribus locis producere, v. gr. in zona temperata meridionali et septentrionali, si facta observata sic melius explicantur. Deinde putare licet viventia fuisse condita in una regione satis multa, ut sine speciali Dei providentia eorum conservationi statim ab initio satis fuerit consultum. Putare licet ea fuisse condita cum organizatione vitae adultae et Deum primis individuis aliquas dotes speciales ad prolem non transmittendas contulisse, si id ad vitam sine experientia iuventutis praevia in aliquibus speciebus necessarium esse videatur. In corpore eorum non erant cicatrices et alia, quae non sunt nisi fatorum iuvenilium reliquiae; aderant autem omnia, quae ad integritatem et ornatum typi adulti requiruntur; et haec, etsi in hodiernis individuis, quae ex parentibus nata esse constat, iuventutis olim peractae signa sunt, in illis individuis primum a Deo conditis eam significationem non habebant. Frustra igitur Darwin defensores huius sententiae variis quaestionibus motis vexare studet. Potes etiam breviter respondere Dei sapientiae, si species immediate condere velit, procul dubio non deesse media, quibus id convenienter fiat.

Insuper hi auctores ultro concedunt singulas species proprias habuisse formas inferiores sive seminales, ex quibus evolverentur. Quare sic argumentari licet: Multae hodie sunt species viventium. Atqui alia species ex alia numquam descendit et multo minus aliqua species ex materia anorganica oritur. Ergo exsistit agens supernaturale, quod singulas species aut secundum formam suam definitivam aut secundum typum seminalem ad formam definitivam evolvendum condidit; itaque viventia Deum auctorem reclamant, non solum quatenus sunt in genere viventium, id quod argumento biologico vidimus, sed etiam quatenus sunt talis species entis.

Prob. Min. 2. et 3. p. Qui transformismum passivum vel theoriam creationis defendunt, hanc admittere debent argumentationem: Varios viventium typos in hac terra successive esse ortos palaeontologia probat. Atqui novi typi ex prioribus naturali evolutione non sunt orti et multo minus ex materia anorganica naturali virtute nascebantur. Ergo exsistit agens supranaturale, quod singulas species, suo quamque tempore, secundum typum suum definitivum condidit. Cf. n. 352.

8. Ipsum Darwinum, si sibi constare velit, ad generationem aequivocam respuendam cogi n. 638. vidimus. Itaque etiam Darwinianorum mens novum pondus argumento biologico conciliat; et haec observatio utilis est, si ad hominem disputatur.

9. Materialismus hodiernus, quum Darwinismus vel transformismus lentus et indefinitus pars eius sit integralis, antiscientificus est, quia theoriam amplectitur, quae recenti scientiae naturalis progressui non satisfacit.

ARTICULUS V.

CONFUTATIO MATERIALISMI.

Thesis XXV. Materialismi doctrina principiis sanae rationis contradicit.

663. Probatur. Philosophia in sex potissimum partes dividi solet: ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theodicaeam, ethicam, logicam. Atqui materialismus neque principiis ontologicis satisfacit, neque cosmologicis, neque psychologicis, neque theologicis, neque ethicis, neque logicis. Contradicit igitur principiis sanae rationis.

664. Arg. I. Materialismus refutatur principiis ontologicis. 1. Probavimus omnem motum supponere aliquem motorem primum, qui est immobilis et agendo non repatitur. Materialismus hoc

negat. Motum contingentem, quem in rebus fieri videmus, materialista non reducit ad principium necessarium et immobile, quod totam perfectionem, quae in motu est, necessario et immobiliter praecontinet et omni motui initium dedit, sed loco motoris primi motuum successionem infinitam inducit. Ita autem et incommoda numeri infiniti subit et misere hallucinari deprehenditur, quum rationem motus sufficientem non reddat, sed eam assignare in infinitum differat sicque putet nil sibi iam esse explicandum, quia difficultatem ab oculis suis ad infinitam distantiam abscondidit. Ut struthio, persecutoribus insectantibus, caput in arenam abdere dicitur et iam se a periculo, quod non videt, liberatum esse imaginatur, ita materialista quasi in infinitatis arenam oculos suos occultat, ne problema de ratione motus sufficienti sibi instare conspiciat, et hac industria se ab omni negotio extricatum esse gaudet. — Relegantur hic omnia, quae supra de argumento cosmologico et cinesiologico disputavimus.

Ex argumentationum, quas ibi invenies, silva praeter id, quod modo dixi, unam rationem [191] noto, quae, ut nobis quidem videtur, et conceptu facillima et evidentiae luce apprime insignis est. Quaero, cur mundus sit talis, qualis est, cur v. gr. in terris hodie non sit aliquantulum plus auri, quam revera adest. Materialista respondet statum hodiernum terrae et mundi ex hesterno consecutione necessaria esse derivatum, hesternum a statu, qui erat nudius tertius, et ita in infinitum. Sed quaero, cur ab aeterno ea fuerit rerum dispositio, ut hodie in terris tantum auri esse debeat, non plus. Cur aeternus rerum processus non erat is, ut ad terram aliquantulum plus auri venire debuerit? Hic processus aeque possibilis est, quam ille alius, quem locum de facto habuisse materialista fingit; neuter enim absolutam et intrinsecam necessitatem habet. Absoluta et interna necessitas huius mundi secundum omnes, etiam minimas, determinationes, quas vel in qualitate vel quantitate vel situ vel motu habet, plane concipi non potest et a mentis evidentia prorsus reicitur. Cur igitur mundus est praecise talis et non alius? Nos dicimus, quia Deus libere voluit. Quid dicet materialista? [1]

[1] Res mundanas haud necessario esse tales, quales sunt, adeo est in comperto, ut illi philosophi, qui omnia ex principio necessario construebant, in suis deductionibus numquam ausi sint ad condiciones rerum descendere accidentales et individuales. Hegel, quamvis rara audacia mundum ex tali principio construere aggrediebatur, tamen prudenter et caute in rerum generibus se tenuit

Deinde illud monendum occurrit materialistas contra principium causalitatis in eo vehementer offendere, quod superiora inferioribus explanant; v. gr. ordinem derivant ex confusione nebulae primitivae, vitam ex non viventi, sensum ex non sentienti, intellectum ex non intelligenti. Nihil tamen potest esse in effectu, quod non prius fuerit in causa adaequata. Secus id, quod de novo fit, ex nihilo fieret; ex nihilo dico causae materialis, quatenus materia ad effectum superiorem, secundum quod est superior, ex se sola nullum actum habet, et ex nihilo causae efficientis, in quantum effectus excedit etiam agentia. Itaque materialistae, qui Deum infinitae virtutis ex nihilo quidquam creare posse negant, innumeras admittunt effectiones ex nihilo causae materialis et efficientis.

665. 2. Omne verum et possibile in aliquo ente exsistenti fundamentum habere debet, siquidem veritas et possibilitas ordinem habet ad exsistentiam; hunc autem ordinem possibile a se ipso vel ab alio possibili habere non potest, quia possibile, ut minus, virtute propria nihil valet ultra se ad ordinem exsistentiae, qui est superior. Porro materialista fundamentum veritatis nullum assignare potest.

---

et numquam ausus est ex suo principio rationem reddere, cur v. gr. in horto suo debeant esse tot arbores et hae arbores. Neque enim ad istas particularitates descendere potuit, quin principium suum et methodum in ludibrium verteret. — Ceterum philosophi, qui Deum libere omnia disponentem non agnoscunt, vi argumenti allati bene punguntur. Hinc eorum irae contra eos, qui de rerum possibilitate et contingentia quaestionem proponunt. V. gr. Hegel (Encyclop., Logik § 143): „Weil die Möglichkeit", inquit, „zunächst gegen das Concrete als Wirkliches die blosse Form der Identität-mit-sich ist, so ist die Regel für dieselbe nur, dass etwas sich in sich nicht widerspreche, und so ist alles möglich; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraction gegeben werden. Aber alles ist ebensosehr unmöglich, denn in allem Inhalte, da er ein Concretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefasst werden. — Es gibt daher kein leereres Reden als das von solcher Möglichkeit oder Unmöglichkeit. Insbesondere muss in der Philosophie von dem Aufzeigen, dass etwas möglich, oder dass auch noch etwas anders möglich, und dass etwas, wie man es auch ausdrückt, denkbar sei, nicht die Rede sein. . . . Der Scharfsinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Erfinden von Möglichkeiten und recht vielen Möglichkeiten. . . . Je ungebildeter jemand ist, je weniger er die bestimmten Beziehungen der Gegenstände kennt, worauf er seine Betrachtung richtet, um so geneigter pflegt er zu sein, sich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dies z. B. auf dem politischen Gebiet mit den sogenannten Kannegiessern der Fall ist etc." At Hegelii declamationibus non movemur. Cum Leibnitio supra laudato audire volumus rationem, cur res et ordo rerum exsistant et sub hac determinata forma exsistant, utrum ex essentia sua hoc habeant an a Dei libero decreto.

Nam certe atomus singularis vel omnes atomi simul non sunt fundamentum veritatis. Quis enim dixerit aut intelligere potuerit atomos continere rationem, cur v. gr. triangula in indefinitum sint possibilia et cur in omni possibili triangulo anguli aequent duos rectos! — Recolatur hic argumentum ideologicum.

Nota. Generatim inferior ordo supponit superiorem (vel loco eius supremum et divinum), quia ordo et relatio ad superius, quae in inferiori inveniuntur, esse non potest nisi ex virtute superioris vel supremi. Propterea ens rationis supponit ens reale, possibilitas aliquam actualitatem, potentia actum, creatura Deum.

666. 3. Res, quas exsistere videmus, multiplici relatione inter se connectuntur et copulantur ad unum mundum constituendum. Huius unitatis principium esse debet unum ens, quod supra omnem divisionem rerum exsistit, et a quo earum multitudo descendit, et quod divisionem ac discretionem, quam res per se habent, mutuis inter eas conditis respectibus, dependentiis, conspirationibus ad unitatem mundi efficiendam adducit. Materialistae eiusmodi principium unitatis supra multitudinem atomorum non habent. Et hoc eo magis eos ferire debet, quia haud raro de monismo suo gloriantur nostram de Deo doctrinam dualismi accusantes; sentiunt nempe materialistae principium rerum primum esse maxime unum. — Neque solum res exsistentes unitate continentur, sed ipse quoque ordo possibilium. Etiam huius in possibilibus unitatis principium esse debet; materialistae autem illud assignare non possunt. — Relegatur hic argumentum henologicum.

Nota. Praecipua attentione dignum est omnes res in ratione intelligibilitatis convenire. Haec earum communio demonstrat esse aliquod principium intellectuale omnium commune, a quo res intelligibilitatem, mentes intellectivitatem acceperunt. Haec consideratio multum commovit idealistas modernos, qui, ut intelligibilitatis rerum ac praesentiae, quam in mente habent, rationem redderent, mentium et rerum non solum unam ponunt esse causam, quod satis et necesse est, sed etiam unam substantiam, quod falsum est. Cf. n. 246.

667. Arg. II. Materialismus offendit contra principia cosmologica et physica. 1. Ordo aspectabilis, qui in hoc mundo mirabiliter per ima et summa regnat, supra materiam ordinatorem mundi intelligentem exsistere evidenter probat. — Relegatur argumentum teleologicum. Praesertim scientia biologica huius temporis tam complicatam in rebus teleologiam nobis manifestabat, quam veteres vix suspicari poterant. Argumentum igitur teleologicum ex moderno scientiae naturalis progressu insigne robur accepit.

668. 2. Aeternitas mundi, quam materialismus supponit, principiis physicorum contradicit. Aut enim materia ab aeterno est

in requie aut in motu. Si materia primitus in requie erat, materialista dicere debet eam sponte sine impulsu externo ex quiete ad motum transiisse; atqui hoc est contra naturam materiae, ut eam per experientiam novimus, et legem inertiae, quae est scientiae naturalis fundamentum, omnino destruit. Neque materiam ab aeterno esse in motu poni potest. Nam processus mundanus, quum ex lege entropiae ad aequilibrium et quietem quandam tendat, iamdudum, si esset aeternus, ad hanc requiem pervenisset. — Insuper, etiamsi de lege entropiae non cogitas, mundum, si esset aeternus, iam pridem ad evolutionis stadium, quod hodie est, debuisse pervenire facile vides. Cur igitur hodie primum ad hunc statum pervenit? Neque difficultatem fugiet materialista, si eundem processum mundanum infinite multis periodis eodem modo ab aeterno in aeternum repeti ponit. Nam haec positio phantastica est, quae prudentem hominem non movebit. Quid enim insolentius fingitur, quam hanc terram cum homine infinities ortam esse et infinities periisse, ut iterum oriretur? — Recolendum hic est argumentum entropologicum. Qui etiam nunc aeternitatem processus mundani asserunt, progressui scientiae naturalis oculos claudunt.

669. 3. Materialistae vitam ex anorganicis generatione aequivoca, quae dicitur, ortam esse ponunt. Etiam hoc est contra experientiam, quum eiusmodi generatio numquam observetur; immo talis generatio, nisi Deum esse supponas, contradictionem involvit, quia inferius non generat superius nisi in virtute superioris aut supremi, i. e. materia anorganica, quae est inferior, non generat naturam viventem, quae est superior, nisi virtute Dei, qui est supremus. — Relegatur argumentum biologicum. Generationem aequivocam defendere praesens scientiae status non amplius permittit.

670. 4. Materialistae originem specierum transformismo lento et concurrentiae vitali tribuunt. Etiam hoc summopere experientiae contradicit. Nam in mundo non regnant variabilitas individuorum, lex hereditatis et concurrentia vitalis tales, quales Darwin supponit; deinde species constanter typum suum conservant et natura omni industria id agit, ne typi specifici transmutentur; denique palaeontologia transformismum continuum specierum locum non habuisse demonstrat. — Relegantur, quae de Darwinismo diximus. Darwinismum nullum habere valorem scientificum hodie constat.

671. Arg. III. Materialismus principiis psychologicis convincitur. 1. Materialistae sensum nihil aliud esse dicunt, quam motum mechanicum atomorum ex organismi structura complicatissimum.

Verum id omnino absonum est. Nam, qui experientia externa clarum conceptum motus localis et experientia interna clarum conceptum sensus habet, haec duo ad ordines diversissimos pertinere neque ulla ratione identificari quasi oculis videt. Profecto si totam cerebri, nervorum et universi corporis structuram singularumque partium et ipsorum atomorum motus locales clarissimo mentis intuitu perspiceremus, nihil etiam tum de sensu intelligeremus; aliud quippe est loci mutatio, aliud sensus. Quantumvis in corpore, quod sensu caret, partium situs et motus alii fiant, sensum v. gr. irae aut caloris aut soni in eo non habebis, nisi aliquid plane novum et altioris ordinis addideris. Verum materialista nihil habet materia bruta et motu mechanico altius.

Mirum est, quod aliqui auctores, ut Häckel[1], Nägeli, Caspari, vim argumenti attenuare se putant, si materiae brutae sensum et appetitum nescio quem primitivum affingunt. Nam ille sensus primitivus, vere loquendo, sensu destituitur. Sensus autem non est mixtio rerum sensu carentium, sive eas motum localem sive sensum primitivum appellas; nomina enim non mutant naturas rerum. Tamen, si quis serio verum sensum atomis et materiae brutae ascriberet, is contra communem generis humani persuasionem insaniret. Ad quid etiam sensus in anorganicis valeret, quum vires physicae et chimicae omnia phaenomena sufficientissime explicent? Et similiter nulla est ratio, cur plantis sensum tribuamus.

672. 2. Materialismus, quum ne vitae sensitivae quidem rationem sufficientem reddere possit, multo minus vitam hominis intellectualem explicare valet.

a) Formamus conceptus universales, velut entis, substantiae, causae, facultatis, trianguli; naturam universalem tamquam universalem et per inferiora multiplicabilem cognoscimus et de inferioribus eam praedicamus; ratione naturae proprietates eam consequentes de inferioribus enuntiamus, v. gr. ratione naturae triangularis de isoscele dicitur summam angulorum duobus rectis aequalem esse. Atqui conceptus universalis non potest, ut materialistae volunt, identificari cum motibus mechanicis vel actibus virium physicarum et chimicarum, quia in his motibus et actibus nihil est formaliter universale. Immo ne anima belluina quidem uni-

---

[1] Die Perigenesis der Plastidule (1876) p. 38 sqq. Alios auctores modernos hylozoismum defendentes vel impugnantes indicat Güttler, Lorenz Oken (Leipzig 1884) p. 86 sqq. Ex iis, qui hylozoismum reiciunt, nominamus Virchow, Freiheit der Wissensch. (1877) p. 22. 27.

versalia stricte dicta cognoscit. Omnis enim operatio bruti est intrinsecus et essentialiter organica et ideo partibus integrantibus composita. Conceptus autem rei universalis est integraliter simplex, quia obiectum universale tamquam unum de multis praedicabile intelligitur et ratio unitatis simplex est. Itaque intellectus, quum actum simplicem habeat, facultas est ab organo intrinsecus independens et immaterialis; haec autem facultas supponit substantiam immaterialem sive spiritualem, cui inhaereat. — Deinde homo vere iudicat et conformitatem cognitionis cum rebus attingit et asserit. Atqui eiusmodi iudicium est actus integraliter simplex, quia comparatio subiecti et praedicati et apprehensio conformitatis non potest esse extensa. Ergo iudicium postulat facultatem ab organo corporeo intrinsecus independentem et spiritualem, et haec exigit substantiam spiritualem. — Denique homo ratiocinatur. Atqui illatio est actus integraliter simplex, quia apprehensio consequentiae simplex et inextensa esse debet. Et sic iterum constat in homine esse animam spiritualem. — Postremo animam humanam perfectae in se reflexionis esse capacem experientia interna constat Atqui substantia partibus integralibus composita reflexionis perfectae non est capax; deberet enim huius substantiae una pars conscientiam sui habere de alia parte, id quod repugnat in terminis. Ergo anima humana est integraliter simplex. Habet etiam anima actum ab organo intrinsecus independentem, ipsum dico actum reflexionis perfectae; et hinc sequitur animam humanam esse immaterialem et spiritualem.

Omnia haec facta, quae secundum experientiam internam recensuimus, in homine, quippe qui sit intellectu praeditus, animam spiritualem esse probant. Errant igitur materialistae nihil praeter materialia exsistere somniantes.

b) Homo multa cognoscit, quae sensibus attingi plane nequeunt. Concipimus enim formas ideales, quas sensus numquam puras et perfectas experiri potest. Quis enim v. gr. planum perfectum aut lineam rectam aut triangulum Pythagoricum exacte descriptum umquam sensibus observare et recognoscere potuit? Quis hominem vidit ex omni parte absolute normalem? Num artifices ideas suas ex sensuum observatione perfectas haurire solent? — Deinde concipimus transcendentalia, quae ab omnibus condicionibus materialibus abstrahunt, velut rationem entis, actionis, identitatis. Sensus profecto tantae abstractionis non est capax, quum non moveatur nisi impressionibus materialibus. — Tum concipimus inextensa,

ut Deum, virtutem, rationem entis, simplicitatis, universalitatis, actum negationis ut talem. — Denique concipimus spiritualia, ut angelum, mentem, libertatem, sapientiam, poenitentiam. — Omnia haec facta experientiae internae probant materialistas a veritatis tramite longe declinare, quando facultatem sensu superiorem in homine esse negant.

Ut vim argumentorum fugiant, sensualistae, velut Mill [1], conceptus universales nos habere negant. — At homo res eiusdem naturae proprie numerare non posset, nisi communem et universalem in rebus connumerandis naturam videret. Neque similitudinem rerum qua talem unquam apprehenderemus, nisi aliquas notas earum communes et universales conciperemus. Et haec in re explorata respondisse sufficiat; qui plura cupit, adeat logicos.

Deinde materialistae nos formare conceptus rerum spiritualium negare praesumunt. — At quomodo ipsi exsistentiam Dei, animae spiritualis, libertatis negant, nisi harum rerum conceptus habent?

Denique, ut cerebrum organum omnis cognitionis esse probent, ad illud factum provocant, quod vis intellectiva hominis perfectioni cerebri proportionatur. — At primo nequaquam verum est illam proportionem esse semper tam exactam. Scheidemacher [2] plures affert experientias, in quibus cerebro magna ex parte, etiam secundum partes principaliores, destructo usus facultatum intellectualium remansit. Saepissime senes, quamvis cerebrum marcescat, intellectus et iudicii maturitate excellunt. Deinde illa facta, quibus materialistae fidunt, nihil probant nisi dependentiam quandam intellectus a cerebro. Illa autem dependentia propter argumenta a nobis allata non potest esse intrinseca, ut cerebrum cum anima intellectionem exerceat; est igitur mere extrinseca, quatenus cognitio sensitiva, quae, saltem potissima ex parte, cerebro exercetur, cognitionis intellectualis condicio et comes est. Hinc etiam explicatur, cur cerebrum exercitio operationum mentalium fatigetur.

673. 3. Materialistae negant libertatem hominis, absolutum determinismum ei substituentes. Verum ita facto experientiae internae evidentissimo contradicunt. Deinde polum destruunt, in

---

[1] Cf. Pesch, Instit. logic. III, 425.

[2] Das Seelenleben und die Gehirnthätigkeit (1876) c. 13. Huc etiam referri potest eiusdem libri c. 4, ubi functiones psychicae et cerebri evolutio in variis brutorum speciebus comparantur. — Ceterum negari non potest *ordinarie* functionibus sensitivis perfectioribus cerebri structuram superiorem respondere.

quo omnis vita vere humana versatur. Si enim libertas non est, homini operatio non magis imputatur quam brutis. Non igitur de homine nefario indignari licet, quia nemo rationabiliter de bruto indignatur. Non erunt amplius homines honesti et inhonesti, sed utiles et noxii, ut etiam bruta alia sunt utilia, alia noxia etc.

674. 4. Materialismus essentiale inter hominem et belluam discrimen tollit. Quo quid magis experientiae repugnat? Circumspice terram. Nonne homo inter tot viventia solus est rex universi orbis? Viae eius omnes regiones pertranseunt, et naves eius maria transvolant; in visceribus terrae thesauros sibi quaerit, et in aere avem venatur; omne solum culturae eius subicitur, et manu eius renovatur facies terrae; in conspectu eius omnes ferae fugiunt et exstinguuntur; omnia viventia data sunt ei in cibum, ut propter solum hominem omnis natura fecunditate frui videatur; vires naturae homo imperio suo subdit, et bestias sibi servire cogit; sub omni coelo genus humanum habitat, ut ubique regnum gerat. — Neque solum totum genus terrae dominatur, sed singulis hominibus omnis terra tributum solvere videtur. Considera, quaeso, oeconomiam alicuius hominis vel opum tenuium. Cogita vestitum. Aliunde paratur linum, aliunde lana, aliunde bombyx, aliunde sera, aliunde pelles; et in his singulis ex. gr. alibi bombyx plantatur, alibi praeparatur, alibi ad pannos texitur, alibi ad vestes consuitur. Cogita mensam. Alia terra dedit chalybem cultri, alia stannum cochlearis, alia terram sinensem lancis, et in ipsis cibis oryzam: et coffeam et theam et saccharum et piper et nucem moschatam nonne haec omnia propria quidque protulit tellus? Profecto singulis hominibus tota terra servitia praestat. — Rex est homo, et regem eum esse natura testatur, ipsi corpori eius, quamquam materiali et animali, regiae maiestatis insignia imprimens. Soli homini corpus erectum concessum est, ut tota figura ad altiora rapiatur, manus ad omnem artem expeditae sint, os non pabulo terreno inhiet, sed sapientiam promat, omnes sensus in sublimi capitis arce positi non glebae adhaereant, sed omnia undique tamquam propria complectantur. Mentis et voluntatis regiae organum internum cerebri exquisitissimam prae aliis animantibus structuram homo accepit; ad extra menti servit lingua ad omnem significationem flexibilis, voluntati manus ad omnem usum mobilis. Sensus homini dati sunt omnes aequaliter perfectissimi, ut omnia sentiat et omnibus tamquam suis utatur. Nullum animal, sicut homo, manus ad omnia contrectanda habet; nullum, sicut homo, gustuum

omnimodam varietatem sapit; nullum, sicut homo, odoramentorum multiplici genere fruitur; nullum, sicut homo, sonorum harmonias distinguit; nullum, sicut homo, coloribus et figurarum proportione delectatur. Omnibus organismorum speciebus conditis, ut palaeontologia probat, ultimus homo in hunc mundum tamquam rex in palatium sibi paratum ingressus est [1]. — Regem hominem esse voluit natura, regem autem mente, non corporis rudi mole. Propterea ex naturae instituto homo diuturna parentum educatione ad omnem artem et scientiam in vita necessariam instruitur; propterea homini negata sunt cornua tauri et ungues leonis, nam hominis arma sunt intellectus et consilium; propterea contra morbos variis immunitatibus homo minus defenditur, ut eum ubique propria tueatur prudentia.

Constat igitur hominem de facto et instituto naturae esse dominum terrae. Imperium autem exercere non potest nisi facultate cognoscitiva, quae est sensu essentialiter superior. Nam, quamvis corpus et sensoria hominis aliquibus praerogativis omnibus animalibus excellant, tamen secundum haec homo multo minus superat simiam anthropomorpham, quam haec mammalia inferiora vel insecta. Idcirco ea, quae in corpore hominis laudavimus, secundum se minoris sunt valoris; sunt autem magna, secundum quod internae excellentiae, quae mente consistit, pignora sunt. Revera, quid manus nobis prodesset, si mens deesset, quae manu sapienter utitur? quid sensus ad res undique explorandas aptissimi, si mente, quae veritate alenda est, careremus? Est igitur

---

[1] Ad rem Lasaulx (Philos. der Gesch. [1856] p. 121): „Der Mensch, die lebendige Synthese von Leib und Seele, Geist und Natur, der Erde und des Himmels Sohn und zweier Welten Bürger, ist das grösste Kunstwerk Gottes, ein viel höheres als die Sonne, die Erde und die ganze Natur; denn er ist, wie der ideale Anfang, auch das reale Ende der Schöpfung Gottes, ein *φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ᾽ οὐράνιον*, eine himmlische Pflanze, wie Plato sagte, das Ebenbild des Schöpfers, gleichsam ein geschaffener Gott; in ihm hat Gott sich selbst wiedererkannt und in seinem Schaffen geruht. Die gesamte Schöpfung hatte in ihm ihren Zweck vollkommen durchgearbeitet und ihr Ziel erreicht, und darum trat Ruhe ein. Denn der Mensch ist, wie die Schrift und die Naturforschung einstimmig lehren, das letzte Glied der bisherigen Schöpfung, und hat als solches die ganze ihm vorhergehende Schöpfung in sich beschlossen. . . . Es gibt nichts in der ganzen weiten Schöpfung, was nicht in der menschlichen Seele eine entsprechende homogene Saite berührte: so dass der Mensch in Wahrheit ein Auszug des Universums, ein Mikrokosmos ist, eine kleine Welt, welche alles das in sich hat, was in der grossen Welt ist; was Leibniz mit dem Satze ausdrückt, die menschliche Seele sei der Spiegel der Welt.“

in homine principium cognoscitivum sensu essentialiter superius; materialista, qui hoc negat, se ipsum non novit.

In tota vitae ratione homo bruta sine comparatione antecellit. Iam in ipsis cibis, quos homo coquendo et condiendo praeparat, immensa distantia dignoscitur. In rebus necessariis acquirendis et providendis homo commutationibus emptionis et venditionis utitur; quid est in brutis, quod humanae mercaturae et commerciis gentium proprie comparari possit? Unde haec tam ingens et essentialis diversitas? Non ex corpore et sensu, quia secundum haec homo a brutis non magis differt, quam haec inter se; principium igitur internum et cognoscitivum hominis est, quo reliquis animalibus essentialiter praestat [1]. — Inter omnia animalia homo solus loquitur. Cur bruta proprie non loquuntur, quamvis non desint facultas edendi signa neque nisus ad sensa manifestanda? Nonne quia iudiciis mentis carent sermonis fluxu aperiendis? — Bruta non quaerunt ambitiose honorem et potestatem; bruta non colligunt divitias, ut alia sint opulenta, alia paupera; bruta delicias artificiosas non parant, sed necessariis contentantur. Num bruta rempublicam constituunt, quae gubernio inter homines civili cum variis suis magistratibus, functionibus, iuribus, officiis vere similis sit? Num bruta formam societatis, quam forte componunt, pro arbitrio ipsa constituunt? Num varias associationes liberas ad fines diversissimos hominum more ineunt? Num quaestionem socialem inter se agitant? Num omnino statuum distinctionem, ut homines, norunt? Num ipsa vitae genus sibi eligunt et de vocatione ad hunc vel illum statum deliberant? Haec omnia nemo vel obiter mente lustrare potest, quin amentiam eorum rideat, qui hominem in brutorum censu habent.

Bruta veritatis sensum non habent. Propterea scientiam non colunt. Nulla apud ea floret historia, nulla mathematica, nulla astronomia, nullum studium medicinae aut artis bellicae aut iurisprudentiae, nulla philosophia; nullas pulli scholas frequentant; non scribunt bruta libros aut ephemerides neque legunt. Etiam artes liberales negligunt: nulli inter ea poetae maiorum gesta celebrantes, nulli musici, pictores nulli. Ipsae artes serviles misere iacent: nulla est ars sutoria, nulla aedificatoria, nulla culinaria.

---

[1] Cognitionem hominis sensu brutorum *essentialiter* altiorem esse, etiam inde probatur, quia secus inter hominem et brutum non tantus aperiretur hiatus; sed natura, quae saltum non amat, species medias vitae consuetudine homini similiores interponeret.

Hinc etiam apud bruta nullus est scientiarum et culturae progressus. Apes hodie cellulas formant eodem modo, quo ante milia annorum; formicae eadem eodem modo agunt atque ante saecula. Canis tam diu hominem comitatur; sed brutum permansit sine scientia et sine cultura. Contra, quantus sit generis humani in rebus theoreticis et practicis profectus, non est, cur explicem. His omnibus non obstantibus, materialista hominem brutis connumerat.

Bruta non colunt virtutem; nullae eorum sunt associationes ad temperantiam in potu promovendam aut ad luxuriam debellandam; non sunt alia proba, alia scelerata; conscientiae vocem non audiunt; obligationem non sentiunt; leges decalogi ignorant. Bruta sunt sine religione. Nullas ad Deum preces fundunt tempore matutino neque vespertino neque ante cibum sumendum; nulla templa aedificant, nulla erigunt altaria; miracula non credunt; revelationem divinam non curant; Deum non agnoscunt eiusque conceptu carent. Verum homo est animal morale, homo est animal religiosum; oculi eius pie coelos respiciunt et exultat cor eius in laude Dei, qui fecit coelum et terram; homo mandata Dei observat, verbo Dei credit; et, si aliquando malitiose neque oboedit neque credit, oboedire et credere *potest*. Non est homo ex genere brutorum [1].

[1] Scheidemacher (l. c. c. 5—12) multa alia momenta psychologica contra materialistas urget. V. gr. cur, si visio, ut materialista ait, est motus cerebri mechanicus, obiectum externum videmus, non cerebrum et motum eius? Cur sensum oculo, auri, digito tribuimus, non cerebro? Cur saepe, quando in oculo fit impressio, quae ad cerebrum deducitur ibique sine dubio varios motus causat, propter defectum attentionis obiecti propositi conscientiam non habemus? prorsus enim concipi non potest differentiam, quae est inter visionem nobis consciam et impressionem, quae conscientiam fugit, nihil esse quam diversitatem in celeritate, directione, complicatione motuum mechanicorum. Similiter differentia, quae est inter visionem rei praesentis et imaginationem rei fictae, motibus mechanicis explicari nequit; idem dic de differentia, quae est inter imaginationem rei fictitiae et recordationem rei olim visae, inter memoriam habitualem rerum aliquando cognitarum et recordationem actualem, inter sensum soni et coloris, inter affectus laetitiae et tristitiae, inter iudicium affirmativum et negativum etc. Cur, quum alia pars cerebri sit organum visus, alia auditus, idem est, qui videt, idem, qui audit? Quomodo, quum materia cerebri sensim abeat et alia in locum eius cedat, idem tamen homo, conscientia teste, per totam vitam manemus? Cur, cerebri materia pristina abeunte, praeteritorum memoria illi materiae alligata non abit? Cur, ut materialistae volunt, in voluntate motivum fortius semper vincit, quum tamen in mechanicis, quando duae vires idem corpus pellunt, motus neutram sequatur, sed diagonalem in virium parallelogrammo teneat? etc. Nonne haec omnia demonstrant in homine, immo in ipsis brutis, esse aliquid altius praeter materiam et motum eius mechanicum.

675. Arg. IV. Materialismus principiis ethicis condemnatur. 1. Systema, quod ex corruptione morali nascitur, et cuius fructus est completa morum putredo, veritatem non habet. Atqui, historia teste, eiusmodi est materialismus. Causa huius erroris per se non est commerciorum et industriarum profectus. Multo minus eum per se genuit scientiae naturalis progressus. Nam scientia naturalis absolute nihil contra Dei exsistentiam invenit. Contra gravissima et obvia argumenta theologo ministrat. Quam facile nunc exsistentiam Dei tamquam primae causae demonstramus, quia lege entropiae physice certum est processum mundanum et seriem causarum non esse infinitam? Si hanc legem ignoramus vel ab ea abstrahimus, complicatiores ineundae sunt speculationes, ut infinitam seriem repugnare probes aut seriem etiam infinitam, si possibilis sit, primam causam postulare ostendas. Item ex origine vitae facile hodie Deum esse probatur, quia generationem aequivocam in natura nullam esse physice exploratum est. Iterum ex specierum organicarum ortu simplicissimum conficitur pro exsistentia Dei argumentum, quia transformismi theoriam mythum inanem esse observationes biologicae et palaeontologicae effecerunt. — Verae materialismi causae sunt animus solis lucris temporalibus perverse intentus, inordinatus empiriae amor, superbia scientifica omnia calculis suis subicere volens et ideo libertatem Dei et hominis aversans, denique miserrima morum dissolutio. Ex his fontibus etiam ille rationalismus et idealismus fluxerunt, qui materialismo moderno praeierunt. Materialismus semper iis temporibus ortus est et floruit, quibus tota societas vel aliqui status eius, bonis superioribus spretis, divitias et libidinem avide sectabantur. Hoc temporibus antiquis observatur apud Graecos et Romanos, temporibus modernis apud Gallos et Germanos. — Ex putredine nascitur materialismus et putredinem completam gignit. Totus enim mundus, si materialistis credimus, solis legibus mechanicis ferreis gubernatur; praeter vires, quae machinas notras agunt, nulla sunt motiva ordinis moralis, caritatis, iustitiae, temperantiae, abnegationis, patientiae; nullus est legislator supremus, nulla obligatio moralis; discrimen honesti et inhonesti figmentum est inane, quia nihil vere est praeter materiam et motum localem; summa potestas physica est summum ius, et voluptas carnalis est hominis coelum. Aliam doctrinam moralem materialismus logice habere non potest; hanc revera saepissime diserte defendit, ut constat iis, quae de historia materialismi diximus. Quamquam

fore, ut aliqui characteres vel illas consequentias practicas ex theoria materialistica non deducant aut saltem secundum eas non vivant, negare nolumus, vulgus tamen semper in materialismo defensionem videbit vitae egoisticae et libidinosae. Aliud fieri non potest et ita apud omnes gentes omnium temporum et locorum, quibus materialismus late regnabat, factum esse historia testatur. Materialismus graecus Graeciam perdidit, romanus imperium destruxit, gallicus revolutionem generavit, modernus periculum universale perturbationis socialis secum duxit[1]. — Huc referri possunt ea, quae supra de argumento deontologico diximus: Homo ad legem moralem observandum obligatur; ergo materialismus, qui supremo legislatore negato obligationem destruit, error est magnus. Deinde intolerabilis est doctrina, quae eundem docet esse exitum virtutis et vitii, eandem sortem apostoli et traditoris.

676. 2. Materialismus spem vitae beatae post mortem destruit. Atqui haec spes, quippe quae in ipsa essentia animae nostrae fundetur, vana et falsa esse non potest. Ergo materialismus veritati adversatur. — Nimirum homo non ut brutum desideriis carnalibus sedatis contentus est, sed altius desideria eius feruntur. Vinum Cyprium sitim eius non exstinguit, neque famem culina Lucullea. Omne aurum terrae si una ei dederitis, sat dives non erit. Neque scientia terrena eum satiat, quia ulteriora inquirenda semper relinquntur. Num igitur nulla quies parata est hominis appetitui, nulla satisfactio desideriis eius? Ubi autem erit illa quies beata, nisi in vita futura? Non igitur in morte homo interit totus, ut materialistae somniantur, sed superstes erit intellectus noster et anima nostra. Corpus quidem mortale est, quia corruptibili cibo utitur, qui sumendo consumitur; aeterna autem est mens, sicut ipsa veritas, quae cibus eius est, numquam moritur et nihil corrumpitur, quantumvis multi ea fruantur contemplantes. — Relege, quae de argumento eudaemonologico diximus.

Contra materialistas urgeri etiam potest argumentum ethnologicum, quo contra omnes atheos ex persuasione universali generis humani numen supremum colendum exsistere demonstravimus.

677. 3. Systema, quod pulcherrima quaeque in vita hominum, religionem dico et mores, scientiam et artes, laedit, verum non est. Atqui eiusmodi est materialismus.

---

[1] Cf. artic. „Materialismus“ in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl.

a) Materialismus destruit religionem. Religio autem generi humano summa beneficia praestitit. Haec domuit gentes barbaras et ad vitam homine dignam eos educavit. Ministri eius gentes efferatas ad vitam moralem instruxerunt; eidem erant primi scientiarum magistri; ipsum terrae solum opere manuum suarum ex palude et silva in campum frugiferum converterunt. A religione omnes artes liberales stimulos sumpserunt. — Noli obicere mala, quae abusus religionis interdum secum traxit. Omne enim bonum abusui patet; et quo maior est virtus boni, eo terribilius vastat eius corruptio. — Etiam hodie religionis saluberrima est virtus. Etiam hodie per missionarios gentibus barbaris summa quaeque bona confert; etiam hodie hospitalibus erectis et aliis operibus miseros et pauperes curat. Religio sola est, quae potentes terret, ne contra debiliores saeviant; eadem miseros erigit; eadem ipsos morientes spe aeterna consolatur. Religio totam vitam nobilitat. Quid enim excellentius, quam Deum cogitare Patrem coelestem, qui omnibus viis nostris providet, qui in periculis est refugium certum et in infirmitatibus adiutor fortis? Quid magnificentius, quam Dei infinitam maiestatem et pulchritudinem contemplari et ex toto corde adorare? Quid gloriosius, quam totam vitam agere in laude Dei summi, in honore Dei, in servitio Dei? Per religionem tota natura nobis vivit; est enim opus Dei vivi et veri, qui iugiter eam conservat et gubernat. — Hanc religionis vim sacratissimam materialismus odio summo prosequitur; funditus eam ex corde hominum delere, exstirpare et eradicare vult. Nefarium conatum!

At vana sunt molimina atheorum. Cor enim nostrum creatum est, ut summo bono se tradat. Cor humanum non sibi sufficit; in nobis bonum nostrum non invenimus; nimis angusti et vacui sumus; altiora quaerimus. Cor nostrum inquietum est, donec cognoverit Deum infinite bonum, in quo, se totum ei devovens, beate quiescit. Et tantus est hic naturae vehementissimus impetus, ut materialistae inviti ei succumbant. Ii, qui verum Deum negaverunt, falsum deum sibi fingunt et naturam materialem feticismo abominabili stulti adorant, preces idololatricas et sacrilegas ad eam fundunt, quae neque aures neque intellectum ad audiendum habet. Audi Holbachium, materialismi apostolum, naturam surdam his vocibus alloquentem: „O nature, souveraine de tous les êtres, et vous, ses filles adorables: vertu, raison, vérité, soyez à jamais nos seules divinités! C'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la terre. Montre-nous donc, o nature, ce que

l'homme doit faire, pour obtenir le bonheur, que tu lui fais désirer. Vertu, réchauffe-le de ton feu bienfaisant. Raison, conduis ses pas incertains dans les routes de la vie. Vérité, que ton flambeau l'éclaire. Réunissez, o déités secourables, votre pouvoir, pour soummettre les coeurs.... Commandez sans partage aux mortels.... Reléguez ces dieux, qui les affligent dans les régions imaginaires, d'où la crainte les a fait sortir. . . . Consolez l'enfant de la nature des maux, que le destin le force de subir, par les plaisirs, que la sagesse lui permet de goûter qu'il apprenne à se soumettre à la nécessité. Conduisez-le sans alarmes au terme de tous les êtres; apprenez-lui qu'il n'est fait ni pour l'éviter ni pour le craindre." [1] Verum ille cultus naturae cor hominis non satiat. Nonne ipsi mente et libertate incomparabiliter naturam superamus surdam et mutam et legum physicarum servam? natura non est Deus noster, sed nos sub Deo dominamur naturae. Deus est Pater noster, quem pietate humili, amore puro et grato animo tamquam filii veneramur; naturae autem mente et affectu carentis quomodo familiares esse possumus? Quid in natura caeca sperabimus, quae caece opera sua condit et caece eadem cum terrore destruit, prout necessitas tulerit? Natura nobis non auxiliabitur, quae ne sibi ipsi quidem consulere potest necessitatis serva. Frustra pauper et afflictus et miser fletu et lacrimis naturam implorabit; naturae adorator sine spe morietur.

b) Materialismus destruit vitam moralem. Nam obligatione vera, quae ex voluntate Dei rectum ordinem servare iubentis oritur, sublata regulae morales vim ad homines efficaciter movendos amittunt. Quis stimulus esse potest, ut pro virtute multa sacrificemus et magna sustineamus? Quid iuvat, ut in occulto virtutem exerceamus et a malo abstineamus? Quid libidinosum, quid latronem, quid siccarium odio inimici incensum a crimine revocabit? Si homo est brutum, nonne etiam hominis et brutorum regula vivendi est eadem? quidni potentes et divites et dolosi praxim lupi aut vulpis servabunt? — Materialismum de facto mores corrumpere experientia testis est. Et, si corruptio non est multo maior, hoc inde est, quia conscientia, etiamsi eam esse negas, exsistere pergit et monitis suis multa crimina impedit; veritates ordinis morales, quamquam negantur, mentem errori deditam iugiter dubiis inquietant et saepe sibi oboedire cogunt. Accedunt

[1] Système de la nature (Paris 1821) II, 420.

influxus, quem societas christiana, in qua materialistae vivunt, in eos exercet et vis instructionis et consuetudinis, quam ex iuventute feliciori senectus impia servat. — Materialismum, ut mores corrumpit, ita etiam ordinem socialem evertere, non est, cur explicem. Nulla enim cura boni communis, nulla auctoritas, nulla oboedientia, nulla inter diversos status sociales pax, nulla omnino societas sine moralitate. Obligatione morali sublata omnia vincula socialia ruunt: labitur inviolabilitas iuris internationalis, labitur reverentia principis, labitur proprietatis legitime acquisitae securitas, labitur iuramenti sanctitas, labitur fides coniugii, labitur pietas filiorum.

c) Materialismus laedit scientiam, quia ab ea omnia excludit, quae sensum excedunt. Si materialismus ad florem pervenerit, exstinguetur metaphysica, quae supremas entis categorias tractat, quum nihil sit corpore et viribus physicis ac chimicis superius aut universalius. Exstinguetur psychologia, quia omnes functiones animae humanae ad physiologiam pertinent. Ethica in hygienen quandam transibit, quia cura valetudinis altius nullum erit officium. Aesthetica ignorabit motiva religiosa et ethica iisque solis occupabitur, quae sensus titillant. Historia philosophiae disciplina fiet subsidiaria psychiatriae, quum nihil describat nisi hallucinationes transcendentes cerebri humani. Iurisprudentia et scientia politica in oeconomiam nationalem transibunt. Paedagogica communis erit iuvenum hominum et brutorum fietque ars quaedam pabularis, quia apto pubulo efficacius quam praeceptis pueri et pulli ad bonos mores instruuntur[1]. — Generatim ab omni speculatione

---

[1] En, quomodo VOGT (Thierstaaten p. 25) artem paedagogicam saeculi materialistici depingat: „Man wird gewiss dereinst dazu kommen, für besondere Gedankenreihen auch besondere Nahrungsreihen zu finden, welche einander wechselseitig bedingen. Ich glaube, man würde durch zweckmässige Anordnung der Nahrung Staatsmänner, Bureaukraten, Theologen, Revolutionärs, Aristokraten, Socialisten u. s. w. nach Belieben bilden können, und der unendliche Scharfsinn, der jetzt auf Constitutionen, Gesetze, Verordnungen u. s. w. verwandt wird, würde sich dann auf Erfindung gewisser Brühen, Breie und Fleischarten richten, die jedenfalls dem menschlichen Geschlechte besser munden und doch dieselben Resultate haben würden.“ In eundem sensum scribit REICH (Die Nahrungs- und Genussmittelkunde [1860] p. 306): „Die Nahrungsmittel und die Arten des Gebrauches drücken jedem Volke den ihm eigenthümlichen Stempel auf; der Thee, verbunden mit der fast ausschliesslichen Fleischkost, macht den Engländer zum kräftigen, berechnenden, praktischen, Projecte mit Fertigkeit durchführenden Menschen, erzeugt aber auch, wie nicht zu läugnen, (in Ver-

abstinebitur et nihil admittetur, nisi quod observatione sensuum directe verificari potest. Sic igitur nobilissimam scientiae humanae provinciam, cognitionem dico primorum principiorum, quam praeclarissima ingenia semper summi faciebant tamquam scientiae complementum et culmen, materialismus non colit.

d) Materialismum etiam, quominus artes floreant, impedire satis indicavimus, quando eum diximus religioni et virtuti adversari. Ex fontibus enim religionis et morum potissima, quae exstant, artium monumenta omnia vim et vigorem hauriebant. Quibus fontibus exsiccatis artes languebunt et marcescent.

Itaque materialismus non solum ex cordibus eripit spem aeternam, sed etiam ex terra, quam solam homini relinquit, genuina gaudia aufert eamque implet ruinis. Ad rem Tanner in egregio opusculo: Vorlesungen über den Materialismus 1864 (p. 141): „Die ganze grosse Geschichte der Menschheit, das Langen, Suchen und Streben der edelsten Geister, die Schöpfungen auf dem Gebiete der Religion, der Moral, Gesetzgebung, der edlen Wissenschaften und Künste sind ihm (materialistae) unverständlich. Nur die Auffindungen des Geologen, nur die Resultate einer chemischen Analyse oder Synthese, nur die Entdeckungen in der Astronomie und Mathematik, nur die Eroberungen des Zoologen und Botanikers haben Anspruch auf Wahrheit, alles andere fällt in das Gebiet der Träume. Alle Liebe, alle sittliche Thatkraft, alle Geduld, Ergebung und Hingebung, in Opfern bekundet, hat keine Geltung neben den Kräften, die die Locomotive bewegen oder den elektrischen Strom bewirken. Die sittlichen Motive, die den am meisten bewunderten Thaten zu Grunde liegen, haben keinen Werth, weil sie sich nicht mathematisch bestimmen lassen. Hier in diesem Gebiete des Glaubens, Hoffens und Liebens will man denselben Massstab und dasselbe Gewicht brauchen, wie in einer Maschine. Es ist dies gewiss ebenso unverständig, als wenn ich die Räder einer Maschine mit moralischen Triebfedern in Bewegung setzen wollte.“

---

bindung mit den klimatischen und geographischen Verhältnissen) jene strenge Orthodoxie, die uns an den Britten missfällt; der Kaffee lässt den Deutschen als tiefen Denker und scharfsinnigen Systematiker auftreten und würde sehr viele auch in politisch-socialer Hinsicht vortreffliche Ideen entwickeln helfen, wenn dessen Wirkung nicht durch das Bier, die Kartoffeln und Hülsenfrüchte eine ungemein bedeutende Beeinträchtigung erführe.“ Hos et alios locos invenies apud Scheidemacher l. c. p. 4.

678. Arg. V. Materialismus contra principia theologiae naturalis offendit. Censet enim omnes atomos non esse a Deo creatas, sed a se exsistere. Atqui hoc secundum ea, quae iam in theodicaea disputavimus, est multipliciter absurdum.

1. Probavimus ens a se esse unicum. Atomi autem sunt multae.

2. Probavimus ens a se esse physice simplex. Atomi autem sunt extensae ideoque compositae.

3. Probavimus ens a se esse infinitum. Atomi autem sunt finitae. Multis enim carent perfectionibus, velut intellectu, voluntate, libertate, iustitia; perfectiones, quas habent, cum imperfectionibus mixtae sunt, v. gr. extensio, qua sunt totae in toto loco, adiunctam habet imperfectionem, ut singulae partes non sint in toto loco; omnia, quae iis insunt, limitibus circumscribuntur, v. gr. velocitas motus, quem forte habent, finito gradu continetur.

4. Probavimus ens a se cum necessitate sive vi essentiae suae esse undique determinatum. Atomi autem ad multa sunt indifferentia; v. gr. ad ubicationem, ad coniunctiones chimicas varias cum aliis atomis, ad varia corpora sive anorganica sive organica ingredienda, ad varios secundum directionem et celeritatem motus sive translatorios sive rotatorios, ad varios energiae status et gradus.

5. Ens a se, quum sit infinitum, omnia continere debet, quae ad agendum requiruntur, neque aliunde complementum accipere potest. Atqui omnis atomus, quum agat transeunter, ex se non habet omnia ad agendum requisita, sed supponit potentiam passivam in passo; neque ex se habet debitam ad agendum propinquitatem, sed hanc acquirit per motum localem aliunde acceptum.

6. Quod est a se, est etiam ad se vel, ut argumento henologico diximus, duo entia a se ullam communionem ad invicem habere non possunt. Atqui atomi multiplicem ad invicem ordinem habent secundum affinitates chimicas, secundum vires attractivas et repulsivas, secundum coexsistentiam in tempore et loco etc.

7. Si una atomus, v. gr. auri, exsisteret a se, omnes atomi individuae eiusdem naturae eadem necessitate exsisterent, i. e. totus mundus atomis auri impleretur. — Item, si una species atomorum a se exsisteret, omnes species possibiles exsisterent. Atqui de facto vix centum species exsistere ex chimia scimus.

679. Arg. VI. Materialismus principiis logicis non satisfacit, quia sibi contradicit, et quia dogmata statuit, quae omnem scientiam evertunt.

1. Materialismus nihil vult admittere, nisi quod sensuum externorum experientia attingitur et verificatur, et quod quantitative determinari potest. Atqui id gravissimus est error, qui omnem scientiam destruit. Nam sensus omnino non est instrumentum scientiae. Scientia enim universalium est, scientia iudicat, scientia ratiocinatur; omnia haec, quia operationes quantitative simplices sunt, mente fiunt, et fugiunt sensum, qui singularibus haeret et, quid sit veritas, ignorat. Sane scientiae est, ut ex phaenomenis observatis leges universales, vires corporum et eorum essentias cognoscamus; sensus autem neque leges neque vires neque essentias videt. Quis etiam prudenter dixerit certitudinem v. gr. theorematis Pythagorici a verificatione sensuum pendere, praesertim quum observatio externa absolute exacta numquam esse possit? — Deinde praeter experientiam externam habemus internam, quae eundem cum externa valorem habet; praeter sensum habemus mentem, quae multa considerat sensui impervia, quamvis conceptus suos non formet nisi sensu ministrante. — Tum arbitrarie et falso asseritur scientiam omnia quantitative aestimare. Nam v. gr. sensus albi et nigri qualitative differunt, neque tamen hae sensationes a scientiae ambitu ullo iure excluduntur. — Denique sola obiecta materialia obiectum scientiae esse verum non est. Nam v. gr. operationes spirituales mentis nostrae inquisitione scientifica omnino digna sunt. Immo interna et spiritualia quodammodo nobis notiora sunt quam res materiales externae; nam illa conscientia interna immediate cognoscimus, has nonnisi impressione, quae in sensu fit, interveniente. Profecto de nostra ipsorum exsistentia, prout se actibus internis et spiritualibus manifestat, non minus certi sumus quam de exsistentia corporum.

Nota. a) Etiam alio modo materialismum omnis scientiae basin evertere ostendi potest. Videlicet apud materialistas cognitio nihil est quam motus cerebri; immo quidam eam exsudatum quoddam et secretionem cerebri esse volunt. Verum, si ita, cognitiones nostrae non sunt proprie verae vel falsae, sed secrementa sana et normalia vel pathologica et anormalia. Totum igitur de valore opinionum iudicium tandem ad artem medicinalem devolvetur. — Ceterum quum sana et normalia ea censeantur esse, quae in plerisque hominibus observantur, exceptionalia autem putentur esse anormalia, materialismus, qui est paucorum, secrementum cerebri morbidum haberi ideoque reici debet [1].

b) Ex dictis intelligis materialistas, qui rigorem scientificum et methodum exactam et criticismum suum tantopere celebrant, dogmatismum miserrime fundamentum scientiae suae habere. Nimirum, quin ullo modo rem probare

---

[1] Cf. Tanner, Vorlesungen über den Materialismus (1864) p. 143.

conentur, non minus absurde quam gratis supponunt in nobis facultatem cognoscitivam praeter sensum non esse; nihil nos cognoscere nisi materialia, quantitativa, sensibus subiecta et sensibus verificanda. Contra hunc dogmatismum insolentem, cui assertio prompta pro argumento valet, semper repeti debet haec brevis declaratio: Quaecumque evidentia sunt, tamquam vera admittenda sunt, sive sunt quantitativa sive qualitativa, sive externa sive interna, sive materialia sive spiritualia, sive sensibilia sive suprasensibilia. Qui hoc non admittit, cum eo disputari nequit. Quum enim omnis discussio scientifica mente fiat, tantum cum aliquo disputari potest, quantum intellectu uti vult. Si quis v. gr. solem dicat conceptus nostros absolute transcendere, de sole cum eo disputari nequit, quia principia, quando ad solem applicantur, valere negabit; principia vero prima demonstrari nequeunt, quia sine demonstratione immediate evidentia sunt. Porro nos evidentiam habere de multis rebus qualitativis, internis et spiritualibus conscientia nobis testis est. — Adverte ipsa fidei mysteria, ut SS. Trinitatis, non ita cognitionem nostram transcendere, ut materialistae spiritualia nos superare volunt. Nam de SS. Trinitate, postquam eam esse revelatione scimus, ratiocinando multa intelligere possumus; maxime principia prima intellectualia huic et omnibus mysteriis omnino applicare licet. Materialistae autem spiritualia penitus a consideratione mentis excludunt et nos quidquam de iis disserere et ulla eis principia applicare posse absurde negant.

c) Materialistae, quamvis omnem scientiam in empiricis reponendam esse proclament, ipsi tamen speculatione metaphysica multum uti deprehenduntur. Ille enim atomismus, cui tantopere fidunt, speculationis est, non experientiae. Quis enim atomos vidit? Neque in hac speculatione absurdis cavent, si omnia phaenomena motibus passivis sine principio activo explicanda esse tradunt. Nam etiamsi, quod tamen negandum est, in mundo anorganico praeter atomos in spatio dispositas earumque motus locales nullae qualitates essent, illae atomi motae viribus vere activis instructae esse deberent, sive has vires cum materia eiusque motu realiter identificares sive non identificares. Nam atomi sibi occurrentes motus mutant, id quod cogitari nequit, quin atomi inter se agant; nam etiam mutatio celeritatis et directionis in motu est effectus, qui causam efficientem reclamat.

680. 2. Quemadmodum materialistae, quamvis criticismum suum prudentem celebrent, pessimo dogmatismo aegrotant, ita etiam in eo sibi contradicunt, quod de monismo gloriantes revera multitudinismum docent. Neque enim materialistae, ut monismi nomen vi etymi indicat, primum principium rerum ponunt esse unum, sed materiam loco primi principii habent. Materia autem non est una, sed circa septuaginta species elementorum chimici numerant et fundata spes est scientiae progressu hunc numerum adhuc aliquantulum auctum iri. Deinde singulae species non sunt principium vere unum, sed innumeras complectuntur atomos individuas. Denique ne singulae atomi quidem vere unae sunt, sed pro extensione sua partibus quantitativis, quamquam physice inseparabilibus, componuntur; insuper in iis distinguuntur substantia et

accidentia (saltem metaphysica), ut ubicatio, velocitas, motus. Maxime advertendum est materialismum praeter materiam motum, qui, quum materia ab eo separari possit, non est idem cum materia, in censu primi principii habere; ideoque ex hac sola parte, si de aliis, quae modo diximus, taceremus, completum dualismum haberemus.

ARTICULUS VI.

OBIECTIONES MATERIALISTARUM.

681. Obi. 1. Principium ultimum debet esse unum. Nam duo principia se mutuo limitant et supponunt; neque, nisi aliquid unum eis superius est, intelligi potest, cur sint sic coniuncta et connexa. Itaque monismus amplectendus est, et reicitur theismus, qui dualisticus est et duo principia rerum ponit, materiam et spiritum. — Porro monismus est vel materialisticus vel pantheisticus. Ex his pantheismus, qui principium primum vult esse ordinis idealis, approbari nequit. Nam phaenomena idealia sunt particularia, quae non inveniuntur nisi in materia speciatim disposita, in cerebro dico humano. Atqui ex particulari universitas non explicatur, sed ex generali particulare. Ergo phaenomena idealia materialibus, non viceversa, explicanda sunt: solus igitur materialismus nobis approbandus relinquitur [1].

Resp. Concedimus primum principium debere esse unum; hoc axiomate ipsi in argumento henologico ad exsistentiam Dei probandam usi sumus. Sed dicimus solum monotheismum esse monismum genuinum. Neque enim nos ullum dualismum (cosmologicum) profitemur; nam, etsi in creatura ordinem materialem et spiritualem distinguimus, utrumque tamen ab uno ente simplicissimo et spirituali, Deum dico, derivamus. Contra materialismus non est monismus eo sensu, quem hic quaerimus, sed multitudinismus, ut satis explicavimus. Itaque ratio obicientis falsitatem materialismi demonstrat et arguens se ipsum conficit.

682. Obi. 2. Mundus unitatem scientificam habere debet, i. e. debet esse aliquod unum principium, in quo cognito mens omnia phaenomena mundi cognoscere potest. Eiusmodi unitatem mundus in theismo non habet. Nam ex Deo non possumus cognoscere mundum esse, quia libere creavit; et mundo supposito nondum omnia phaenomena in aliquo uno principio video, quia Deus miraculis et homo liberis actibus nexum rerum necessarium et scientificum rumpunt. Pantheismus unitatem mundi dialecticam construere vult. At rem impossibilem molitur, ut Hegelii exemplo sufficienter ostenditur; deinde pantheistae explicationes rerum dare debent, quae scientiae naturali minus concordant et hodie tolerari iam non possunt. Relinquitur igitur solus materialismus. Hic veram unitatem scientificam universi defendit. Exsistit enim aliqua formula mundi, quae omnes atomos earumque motus complectitur, quam qui novit, omnia phaenomena mundi mathematice deducere potest.

Resp. Concedimus mundum unitatem scientificam habere: sed eam stricto sensu habet pro sola mente divina, non pro mente humana aut quavis mente

[1] Cf. Flint, Antitheistic theories p. 113.

creata. Deus enim in essentia sua cognita, tamquam in speculo, omnia videt, quae sunt et esse possunt; quam rem postea de intellectu divino agentes explicabimus. At humanam mentem omnia in uno principio videre debere nullo modo suadetur; quum enim vita nostra intellectualis in tempore multis actibus successivis absolvatur, cur huius intellectus compositi unum et simplex debet esse principium, in quo cognito omnia videat? — Deinde mentem nostram, quae undique finita et limitata est, non omnia posse scrutari et speciatim actus liberos hominum non praevidere mirandum non accidit. Omnia scire et providere Dei solius est. Nos contenti simus, si actus liberos futuros aliqua probabilitate coniectare, praesentes et praeteritos experientia certe scire possumus. — Adverte tamen probabilitatem in coniectandis actibus liberis saepe esse valde magnam et interdum in certitudinem moralem transire, praesertim quando agitur de iis, quae a magna hominum multitudine fiunt. Ratio autem, cur actus liberos plus minusve probabiliter praevidere possimus, ea est, quia homines, quamvis libere, communiter id agunt, quod unicuique pro indole animi sui convenientius esse videtur. Hinc fit, ut v. gr. plures homines tempore aestivo in fluminibus laventur quam hieme; libere tamen lavantur. Hinc etiam illae leges plus minusve certae, quibus numerum suicidiorum, furtorum, matrimoniorum aliarumque rerum, quae a libertate hominum pendent, in magnis regnis subesse statistica manifestat; quibus numeris tamquam argumento ad veritatem libertatis humanae negandam nonnulli irrationabiliter utuntur. — Denique timendum non est, ne libertas Dei, quae causis physicis concursum denegare aut propria activitate cursum rerum miraculose intercipere potest, omnem de physicis certitudinem tollat. Verum est nos de rebus physicis per se certitudinem absolutam non habere, sed mere physicam, quae per se hypothetica est, quia Deus nexum rerum, cui hinc certitudo nititur, rumpere potest. Nihilominus, quia ad sapientiam Dei spectat, ut nonnisi rarissime providentiam hominum circa res naturales impediat, illa hypothesis practice negligitur, praesertim quando nulla apparet ratio congrua, propter quam Deus miraculum operetur. Itaque Deus solus per se de rebus physicis certitudinem absolutam et metaphysicam habet, mens nostra imbecillior mere physicam.

Instabis. Etsi mundi pro homine non est stricte unitas scientifica, tamen nullum phaenomenon ab ambitu scientiae excludendum est. Deinde omnia phaenomena naturaliter explicanda sunt, quin ad principia imaginaria et supernaturalia confugiamus. Denique etiam pro homine mundus sensu quodam latiore unitatem scientificam habere debet; una enim est vis mentis, unum etiam obiectum mentis formale, ergo etiam unitas quaedam omnium scientiarum.

Resp. a) Materialismus (agnosticus), qui tam multas res mentem nostram transcendere praecipit, nullum habet ius, ut scientiae ambitum ab aliis systematis nimis restringi queratur. Eodem enim iure, quo ipse quaestionem de prima rerum origine a scientiae campo exsulare vult, alius aliud, quodcumque voluerit, ad regiones transcendentes transmittet.

Ceterum concedimus Deum de facto omnia generatim phaenomena huius mundi disputationi hominum tradidisse. Sed pro diversitate naturarum alia aliter sciuntur. Speciatim eventus necessarii in causis suis tamquam actu futuri et physice certi cognoscuntur; libera in causis suis tamquam ea, quae evenire possunt et plus minusve probabilia sunt, intelliguntur. — Deinde contra materialistas defendimus non sola phaenomena, sed multo magis essentias, pro-

prietates, vires, causas rerum et praesertim primam causam et finem ultimum scientiae obiectum esse. Ergo materialista, non theista, speculationis contemptu et arcanis arbitrarie confictis scientiae fines iniuste coarctat.

b) Res iis principiis explicandae sunt, quibus revera reguntur. Ea, quae principiis visibilibus et creatis debentur, his tribuenda sunt; ea, quae immediate a primo principio et Deo sunt, huic principio supernaturali, quod nequaquam imaginarium est, deputentur. Ergo in singulis casibus scientifice inquirendum est, quid cui principio tribui debeat; neque temere ante omnem inquisitionem promulgandum est principia invisibilia nulla esse. Illa est theistarum procedendi ratio vere solida et vere scientifica. Contra materialistae dogmatismum caecum sine prudenti crisi sequuntur. — Concedimus autem ea, quae ab agente naturali fieri possunt, causis naturalibus ascribenda esse, neque immediato interventui divino assignari debere, donec id sufficienter probetur. Ad Dei enim sapientiam pertinet, ut rarissime cursum rerum naturalem, quem disputationi hominum tradidit, infringat. Experientia etiam constat miracula minus frequentari.

c) Scientias humanas unitate quadam, quae tamen non est simplicitas, contineri ultro concedimus. Eadem enim logica omnes scientiae reguntur, eadem prima principia ontologica adhibent, eadem intellectus facultate exercentur. Sicut omnes conceptus per genera inferiora et superiora in una entis ratione tandem concluduntur, ita etiam omnis scientia principiis minus et magis generalibus tandem ad idem principium contradictionis revocantur. — Sed haec unitas scientiarum non est illa summa simplicitas, quam cognitio divina habet. Deinde praecipue recordandum est principium contradictionis omnes scientias ingredi, neque tamen ex hoc principio omnem veritatem analytice deduci posse. Ex solo enim principio contradictionis nemo v. gr. theorema Pythagoricum demonstrabit. Contra Deus in essentia sua omnia distincte et plene videt. Denique nulla exsistit formula mundi, ex qua homo calculando omnia phaenomena, etiam actus liberos, deducere possit. Neque ex hac formula repudiata scientia nostra ullum damnum patitur, ut iam inde constat, quod ipsi materialistae fatentur formulam tam complicatam esse, ut, si quis nobis eam revelaret, mente concipere aut in calculando eam adhibere non possemus.

Nota. Hic per transennam agnosticos convincamus, quod omnia fere scientiae humanae committunt, excepta potissimum quaestione de prima rerum origine. Haec enim res omnium minime mentem humanam transcendere potest. Ad quid enim magis mens natura sua fertur quam ut primam originem et ultimum finem rerum, praesertim hominis, inquirat? Nullam quaestionem magis curamus quam hanc. Testatur hoc historia scientiarum, praecipue philosophiae, apud omnes gentes. Quid Thales, quid Anaximander, Anaximenes, Heraclitus, quid Xenophanes, Parmenides, Zeno, quid Plato et Aristoteles, quid ipsi Democritus et Epicurus magis inquirebant, quam primordia rerum? Quid ipsi materialistae moderni theoriis Laplacica et Darwiniana aliud spectant quam ut prima rerum initia explicent? Quid de *arcanis* illis, quae sunt origo motus, vitae, sensus, mentis, tam saepe et occasionibus in academia maxime sollemnibus verba faciunt [1],

---

[1] Cf. Du Bois-Reymond, Die sieben Welträthsel; Die Grenzen des Naturerkennens.

nisi quia ipsorum et auditorum animos maxime pulsat appetitus naturaliter omnibus hominibus inditus inveniendi causam, quae primo omnibus contulit esse? Num quaestionem, ad quam solvendam omnes naturae stimuli nos vocant, supra vires nostras esse credemus? Num igitur ad ludibrium hominem et mentem natura condidit?

683. Obi. 3. Nulla est ratio, cur theismi principia a sensibus remota admittamus, quum materialismus sufficientissime totum mundum explicet. Nam primo materialismum anorganica explicare patet. Deinde explicat vitam vegetativam. Nam combinationes elementorum organicae ab anorganicis non differunt nisi complicatione; propterea hodie ars chimica iam multas combinationes organicas artificiose fabricat, quae olim organismorum propriae esse videbantur. Tum brutorum et plantarum vitae eodem modo explicandae sunt. Nam inter plantas et bruta nullum est certum distinctivum: omnia discrimina, quae olim inter haec regna statuebantur, exceptionem pati hodie scimus. Denique vita hominis a brutorum non differt nisi maiori complicatione operationum cognoscitivarum et appetitivarum; ergo utraque vita iisdem principiis intelligitur. — Itaque lex illa continuitatis, qua natura ab elementis ad corpora composita minus et magis complicata, hinc ad plantas, inde ad bruta, inde ad hominem sine saltu transit, materialismum commendat. Accedit illa lex aequivalentiae energiarum, cui mundus anorganicus et vita plantarum, brutorum, hominum omnino subicitur.

Resp. a) Etiamsi totus processus mundanus, ut nunc est, solis viribus physicis et chimicis absolveretur, multa alia restarent, ad quae explicanda illae vires non sufficiunt. Explicandum est, unde sit substantia elementorum; cur processus mundanus talis sit, qualis est, quum alius esse possit; quae sit prima origo motus; quomodo tam mirabilis ordo in hoc mundo resultaverit; in quo ratio et fundamentum omnis possibilitatis reponatur; quid valeat appetitus beatitudinis aeternae nobis innatus etc. Propter haec omnia supra materiam principium altius esset admittendum, ut ex iis, quae contra materialismum disputavimus, patet. Tota igitur obiectio minus est ad rem, quia puncta, quibus materialismum evertimus, non tangit.

b) Mundum anorganicum, si a conservatione et concursu Dei gubernantis abstrahimus, ut nunc est, solis viribus physicis et chimicis regi concedimus. Sed sciendum est praeter motum passivum materiae vires proprie activas esse admittendas. Deinde has vires activas pressione et pulsione mechanica omnes consistere credendum non est, sed plures sunt vires physicae et chimicae, quae tamen aequivalentiae regulis ad unitatem quandam revocantur; verum de hoc non est hic disputandi locus.

c) Vita plantarum solis viribus physicis et chimicis explicari nequit. Qua de re consulatur psychologia. Hic breviter noto vires anorganicas ad aequilibrium tendere, vitam vegetativam ad perpetuum motum et incessabilem transmutationem; si interna mobilitas decrescit, vita non perficitur, sed sensim exstinguitur. Propterea individua viventia ad typum praedefinitum se evolvunt, nova individua generant et paulatim moriuntur, ut motus in prole generata perpetuetur. Haec phaenomenorum absoluta diversitas essentiale inter plantam et materiam organicam discrimen indicat. — Idem discrimen inde confirmatur, quod, experientia teste, nulla est generatio aequivoca. Si inter anorganica et

organica nihil essentiale interesset, natura vias parasset, quibus viventia ex materia anorganica nascerentur [1].

Aliquas combinationes elementorum, quae olim a multis organismorum propriae esse putabantur, hodie arte chimicorum produci nihil est ad rem nostram, quia ex diversitate combinationum pro principio vitali nullibi argumentati sumus. Monemus autem, ne successus chimiae organicae ansam praebeat, ut aliquid temere et leviter affirmetur. Nullas esse combinationes proprie organicas, quae nulla arte ex anorganicis fieri possunt, hucusque sufficienter non est demonstratum. Quamdiu chimia fructibus laboratorii sine cibo vegetabili et animali hominem sustentare non potest, credere licet principium vitale elementa ad quasdam combinationes compellere, quas alia via numquam ineunt.

d) Inter bruta et plantas est essentiale discrimen, quod in eo consistit, ut bruta sensu fruantur, plantae careant. Si inquisitio humana aliquando distinguere non potest, utrum hic vel ille organismus sensu fruatur necne, nihil inde contra assertionem nostram sequitur. Porro facultas sensitiva ex viribus physicis et chimicis explicari non posse tam evidens est, ut materialistae agnostici, velut Du Bois-Reymond, id passim fateantur. De hac re supra satis diximus.

e) Vitam intellectivam a sensitiva non solo complicationis gradu, sed essentialiter differre supra satis declaratum est.

f) Itaque lex continuitatis, quam philosophi numquam ignorabant, nihil materialismo favet. Monemus autem, ne illa lex falso sensu intelligatur. Namque illud continuum non est in eo, ut omnes rerum species sine certis inter se limitibus ad unam massam coeant, sed in eo, ut distantiae specierum ubique moderatae sint, non excessivae; neque igitur sphaeram specierum vere continuam habemus, sed puncta discreta modicis distantiis seiuncta. Nempe non solum anorganica, plantae, bruta, homo probe distincta sunt; sed etiam v. gr. in regno plantarum singulae species, quae innumerae sunt, bene separantur. Tamen in aliquibus casibus sat raris imbecillitas cognitionis nostrae limites specierum difficilius discernit.

g) Legem aequivalentiae energiarum in mundo etiam organico valere concedimus; videmus enim viventia energiam operationibus organicis perditam, alimentis sumptis, reparare. Tamen libertati nostrae vim tribuimus, ut aliquo modo consiliis suis quandam corporis nostri energiam in aliam formam eiusdem valoris convertat, quae conversio secundum solas leges physicas et chimicas facta non esset. Secus enim homo in actibus externis non esset liber. Item in brutis sensu interveniente (servata semper constantia energiae) mutationes fiunt, quas solae vires physicae et chimicae non produxissent; secus enim natura frustra sensum brutis contulisset. Eandem vim principio vitali plantarum vindicamus, ne illud principium otiosum esse videatur.

684. Obi. 4. Materialismi systema est omnium maxime perspicuum. Omnium rerum explicationes dat planas et claras. Cetera systemata principia mystica et obscura, ut Deum vel virtutem creativam, inducunt.

Resp. In systemate philosophico non curatur, num ea, quae statuuntur, sensibus sint magis vel minus propinqua, sed num sint vera. Appellent igitur materialistae theismum mysticum et obscurum, dummodo veritatem habeat. —

[1] Cf. Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff (22. Ergänzungsh. zu den Stimmen aus Maria-Laach [1883]).

Ceterum materialismi placita minime perspicua sunt. Perspicuum non est mirabilem mundi ordinem factum esse sine sapientia ordinatoris; perspicuum non est motibus mechanicis constitui sensationem, perspicuum non est vires physicas in homine mortali generare desiderium beatitudinis aeternae, perspicua non sunt tam multa, quae supra in materialismo carpsimus. — Contra theismi doctrina quoad generalia capita valde perspicua est. Facile enim intelligitur exsistere Deum, qui mundum ex nihilo creavit, sapientia sua disposuit et providentia sua gubernat. Etiam spiritualitas Dei non ita obscura est, quia in nobis spiritualem animam habemus. Difficultates quidem oriuntur, si subtilius omnia de Deo inquiris; sed subtilior investigatio ubique rerum difficultates suas invenit. Nonne ipsa ratio entis communissima, ut ex philosophia novimus, difficultates quasdam habet?

685. Obi. 5. Motus particulares subesse debent legibus motus generalibus. Propterea motus mentis explicandi sunt parallelogrammo virium et aliis legibus motus universalibus, quas mechanica tradit. Hanc difficultatem tamquam gravissimam saepe proponit Lange, materialismi historiographus. Sic legimus[1]: „Der Specialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muss aus den allgemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. . . . Wer mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich-verständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äussern Natur, den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der Wissenschaft, heisse er gleich Aristoteles oder Hegel."

Resp. Sine dubio motus particulares subsunt legibus motus generalibus. Sed scire debemus mechanicam tradere leges particulares motus mechanici, psychologiam leges particulares motus intellectualis, ontologiam leges universales omnium motuum. Hinc motus mentis subest legibus ontologicis, non mechanicis.

686. Obi. 6. Nisi anthropomorphistice indigna de Deo statuere volumus, standum est materialismo. Revera theistas, etiam monotheistas, Deum homini assimilare experientia docet.

Resp. Ab omni anthropomorphismo vera de Deo doctrina remotissima est. An anthropomorphismus est, si dicimus Deum esse ens a se, aeternum, immateriale, immutabile, infinitum, omnipotens, omniscium etc.? At, inquiunt, anthropomorphismus est, quia Deum dicitis vivere, cognoscere, intelligere. Verum hoc ad anthropomorphismum non satis est, quum alia attributa omnem inter Deum et hominem similitudinem stricte dictam tollant. Quin nullum attributum de Deo et homine univoce praedicari asserimus. Num, ut anthropomorphismum vitemus, dicendum est Deum non intelligere, non cognoscere, non vivere? nonne tunc Deum elementis anorganicis assimilamus? id quidem esset magis materialisticum, sed minus Deo dignum et minus verum.

---

[1] Gesch. d. Material. (1873) p. 20.

CAPUT XIV.
DE PANTHEISMO.

PROLOGUS.

687. Hoc capite brevem conspectum historiae pantheismi dabimus, deinde hunc errorem refutabimus. Et primo pantheismum in genere convincemus; deinde speciatim systemata praecipua, quae sunt Spinozae et Hegelii, refutabuntur; in fine obiectiones pantheistarum diluemus. Sunt igitur capitis quinque articuli:

Articulus I. Conspectus historicus pantheismi.
„ II. Confutatio pantheismi in genere.
„ III. Confutatio Spinozae.
„ IV. Confutatio Hegelii.
„ V. Obiectiones pantheistarum.

ARTICULUS I.
CONSPECTUS HISTORICUS PANTHEISMI.

688. Potissimum ex philosophorum Indicorum systematis pantheisticum est. Appellatur haec philosophia *Vedantismus* (sive Mimansa). Summa doctrinae haec est: Brahma solum exsistit; omnia alia sunt illusio ex ignorantia orta (sive maya); Brahma est ens absolutum et scientia absoluta, est ens aeternum, illimitatum, perfectissimum. — Neque tamen putare debemus omnes philosophos Indicos esse pantheistas. Ita Kusumanjali liber theismum i. e. exsistentiam supremi Dei et domini personalis defendit et tum ex sacris Vedas libris tum ex iis, quae in mundo fieri videmus, demonstrat; philosophiam autem Sankhyah tradunt esse omnino atheam. Multo minus credendum est vulgus Indicum pantheismo et acosmismo teneri; immo ingentem deorum turbam colit. Neque pantheismus primitiva Indorum religio erat: sed partes antiquissimae sacrorum librorum, qui Vedas appellantur, theismum, immo non raro monotheismum continent.

689. Buddhismus res et totam earum essentiam in illusione ponit; ex nihilo orta sunt omnia et ad nihilum revertentur. Annihilatio est beatitudo summa. Anima, quo magis sanctitati et ascesi vacat, eo celerius ad beatum nihil, quod Nirvana appellant, intrabit. Buddhismus igitur non tam pantheismus est quam

nihilismus. Comparari potest hoc systema pessimismo modernorum, velut Schopenhaueri. — Ceterum vulgus Buddhistarum polytheismum profitetur et coelestia quaedam gaudia pro virtute exspectat, non istud nihil.

690. Apud Graecos primus Parmenides Eleaticus (natus circa 510 a. Chr.) certe inter pantheistas numerandus est[1]. Summa doctrinae haec est: Non exsistit nisi unum ens aeternum et immutabile, quod figuram sphaerae habet et huius spatium per modum continui explet. Hoc ens simul est esse et intelligere. Omnis rerum multitudo et mutatio est pura illusio. Haec illusio oritur, quia id, quod non est, pro ente accipitur; sic enim ex ente et non ente, quasi ex denso et raro vel ex pleno et vacuo vel ex lucido et obscuro vel ex calido et frigido, mundi imaginatio nascitur. Leucippus et Democritus a Parmenide id acceperunt, ut mundum ex pleno et vacuo construerent; sed apud ipsos vacuum non erat nihil; et plenum non erat ens unum, sed multitudo atomorum. — Similiter ac Parmenides Zeno et Melissus Eleatici pantheismum tradebant.

691. Post Eleaticos Stoici Zenone Cyprio duce (nato circa 350 a. Chr.) pantheismum amplectebantur. Secundum hos auctores omnis substantia corporea est, etiam spiritus hominis et Deus. Deus est purissimus ac limpidissimus aether, ignis artificialis, anima ac ratio mundi, cuius anima nostra pars est. A Deo omnia evolutione oriuntur et in conflagratione universali mundi ad eum redeunt, ut iterum nova evolutione ab eo exeant. Ignis divinus ex parte in aerem quendam evolvitur, qui aer in aquam transit.

---

[1] Quidam iam Xenophanem Colophonium, magistrum Parmenidis, pantheistam fuisse censent. Hic Xenophanes inter veteres philosophos celebre nomen habet, quia unitatem Dei contra polytheismum acriter defendit. En pulcherrima eius verba: „Unus est Deus deorum et hominum summus nec corpore mortalibus similis nec mente.“ „Totus videt totusque intelligit totusque audit.“ „Sed sine negotio vi mentis cuncta permovet.“ „Semper immotum eodem statu manere neque alias alio migrare perspicuum est.“ Homerum et Hesiodum vituperat, quia deos nefaria fecisse narrarunt. Xenophanem Deum putasse esse ipsum universum mundi in fragmentis, quae ab eo supersunt, non apparet. Veterum autem testimonia, quibus hoc aliqui probare volunt, vel aliam interpretationem admittunt vel ad Xenophanem ea transferre videntur, quae Parmenidis propria sunt. Res dubia manet: cf. Zeller l. c. I, 454 sqq.; Ueberweg, Gesch. der Philosophie I, (1871) 55. — Ante Eleaticos Pythagoraeorum doctrina pantheismum sapit. Hi omnes res esse numeros docebant; ideo, sicut numerum unitate, ita etiam res uno quodam intrinsecus constitui. Nihilominus a multis Pythagoraei a pantheismo eximuntur.

Pars aquae fit terra vel aer atmosphaericus et pars huius aeris fit ignis noster terrenus. Deinde ex aqua, aere, igne et terra omnia fiunt. Ignis divinus totum mundum pervadit tamquam anima. Hominis, saltem sapientis, anima post mortem superstes salvabitur usque ad conflagrationem finalem. Omnia necessitate reguntur et voluntas hominis non est libera. Neque tamen legibus solis mechanicis omnia reguntur, sed mente et sapientia, ut ordo rerum teleologicus evidentissime probat.

692. Tertio loco pantheistis accensendi sunt Neoplatonici. Inter eos Plotinus (natus 204 p. Chr.) Bonum sive Unum ponit principium omnium. Ex Uno emanatione oritur Mens, ex Mente anima mundi. Ex anima mundi oritur materia tamquam ultimus omnis emanationis terminus, ubi plenitudo entis, quae in principio erat, ita debilitata est, ut in suum contrarium pervertatur; materia est pura potentia, umbra entis, privatio, non ens, principium mali. Ex quadam immersione animae mundanae in materiam rerum mundanarum multitudo nascitur. Quomodo igitur omnia se habent ad Unum? Plotinus obscure respondet: „Hoc igitur (i. e. Deus) nullum entium est et est entia cuncta; nullum quidem entium est, quoniam posteriora eo sunt entia; est vero cuncta, quoniam ex ipso nascuntur.“ [1] Et quis est modus, quo omnia a Deo fiunt? Iterum obscure respondetur res a Deo non fieri divisione Unius, quia unum perire non potest, sed ex Deo, qui in se quietus manet, emitti, emanare, emicare, profluere, progerminare, sicut ex sole lux, ex fonte flumen, ex radice arbor [2]. Sed hac obscuritate non obstante dicere debemus secundum Plotinum res neque ex nihilo creari neque ex materia praeexsistente formari; maxime etiam anima mundi, quae rebus commiscetur, ex materia praeexsistente non est. Propterea id tantum relinquitur, ut res quocumque demum modo de substantia Dei sint generatae; systema igitur Plotini est pantheisticum. — Similia ac Plotinus reliqui Neoplatonici docent, praeterquam quod praeter Mentem et animam mundi multa alia fingunt entia inter Deum et mundum media.

693. Christianismus, qui materialismum exstinxit, pantheismum non delevit. Primis temporibus Gnostici haeretici placita pantheistica sequebantur similia Neoplatonicis. Medio aevo Ioannes Scotus sive Erigena, qui tempore Caroli Calvi floruit, pantheismum quendam docuit. Deum quidem omnia ex nihilo creasse tradit.

---

[1] Ennead. VI, 7, 32. [2] Ibid. III, 8, 9; V, 1, 6.

Nihil autem illud intelligenda est ipsa substantia divina. „Ineffabilem et incomprehensibilem divinae naturae inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam eo nomine (nihili) significatam crediderim“ [1]; nempe Deus dicitur nihil, quia nullum praedicatum ei univoce convenit cum creaturis; immo Erigena dicit nullum praedicatum, quod concipimus, Deo *proprie* convenire. Creatio est ab aeterno. „Omnia, inquit, quae semper vidit, semper fecit; non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio; videt enim operando et videndo operatur.“ [2] Deus est substantia omnium rerum. „Non enim extra eam (divinam naturam) subsistunt; conclusum est ipsam solam esse vere ac proprie in omnibus et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens et incomprehensibilis comprehensibilem et occultus apertum et incognitus cognitum et forma et specie carens formosum et speciosum et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem et omnia creans in omnibus creatum et omnium factor in omnibus factum.“ [3] Materialitas rerum est illusio, quae ex multorum accidentium concursu oritur, quum singula ista accidentia sint pure intelligibilia. — In confirmationem sui erroris Erigena auctoritatem Pseudoareopagitae adhibuit [4].

694. Pantheismum Neoplatonicum etiam sapit philosophia cabbalistica Iudaeorum et philosophia Arabum [5]. Sub influxu Erigenae,

---

[1] De divis. nat. III, 19. Iam ante Erigenam Fredegisus, discipulus Alcuini, nihil, ex quo Deus omnia creavit, realitatem quandam summam esse defendebat; immo docuisse videtur nihil esse ipsum Deum. Cf. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters I, § 7.

[2] De divis. nat. III, 17. [3] Ibid.

[4] Revera verba, quibus Areopagita originem rerum ex Deo describit, Neoplatonicos imitari videntur et, quamvis in rectum sensum accipi possint et debeant, tamen ab homine praeiudicato facile perverse intelliguntur. Hinc generatim pantheistae medii aevi eius auctoritate ad errorem suum commendandum abuti solebant. Cf. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. zur Zeit der Kirchenv. p. 388 sqq.

[5] Apud Arabes Alfarabius et Avicenna cum Neoplatonicis emanationem rerum ex substantia Dei docere videntur, quamquam scholastici eorum dicta de creatione proprie dicta intelligere malunt. Etiam ea, quae hi auctores et Avempace et Averroes de intellectu agente, qui est unus communis omnium hominum, praecipiunt, pantheismo favent.

Iudaeorum et Arabum etiam inter Christianos saepe renovatus est pantheismus. Nominantur potissimum Almaricus Carnotensis et David de Dinanto. Praeterea variae sectae religiosae medii aevi, quae pleraeque reliquiae vel restaurationes modificatae veteris Gnosticismi et Manichaeismi esse videntur, dogmata plus minusve pantheistica profitebantur.

695. Versus finem medii aevi mystici quidam, qui Teutonici appellantur, quia et natione Germani erant et lingua Germanica loco Latinae scribebant, Areopagitae suffragium invocantes verbis valde suspectis utebantur. Inter eos sunt Eccardus Teutonicus (vulgo: Meister Eckhardt), Ioannes Taulerus, alii. Hos mysticos magni faciebat Nicolaus Cusanus Cardinalis, qui et ipse opiniones sequebatur, quae ad pantheismum non deducere vix possunt; quin verba eius pantheismo saepe sunt nimis affinia [1]. Cusani dogmatis abusus est Iordanus Brunus (natus 1548), qui ea ad perfectum pantheismum transformavit et evolvit [2]. A Bruno Spinoza (natus 1632) didicit.

696. Spinozae systema, quantum ad propositum nostrum satis est, breviter sic comprehendi potest:

a) Non est neque esse potest nisi unica *substantia:* eaque est aeterna, necessaria, infinita, indivisibilis. Appellatur haec substantia Deus, natura naturans, causa immanens mundi.

b) Duo sunt huius substantiae *attributa* nobis nota: cogitatio et extensio. Praeter haec Deus, quum sit omni modo infinitus, infinite multa attributa habet nobis incognita. Unumquodque horum attributorum essentiam Dei exprimit. Ex duobus illis attributis nobis notis mentes et corpora gignuntur.

c) Omnes mentes sive ideae humanae sunt totidem *modi* cogitationis sive modi unius illius substantiae, quatenus est cogitans. Omnia corpora sunt modi extensionis sive modi unius illius substantiae, quatenus est extensa. Complexio omnium modorum appellatur natura naturata; haec est Dei effectus immanens.

d) Deus neque intellectum habet neque voluntatem; nam intellectus et voluntas sunt modi cogitationis et se habent ad cogitationem sicut quies et motus ad extensionem. Itaque Deus neque amat neque odit neque coli vult; Deus nihil intendit neque

---

[1] Cf. Uebinger, Die Gottesl. des Nicol. Cus.

[2] Eodem fere tempore, quo Brunus Italus, Iacobus Böhme Germanus (natus 1575) floruit, qui pantheismum sub forma theosophiae phantasticae excoluit. Böhmii placita postea Schelling et Baader ex parte renovaverunt.

sunt in rebus veri fines. Intrinseca necessitate omnia ex Deo fluunt eodem modo, ac ex natura trianguli sequitur eius tres angulos aequari duobus rectis[1]. Nihilominus Deus liberrimus est. Nimirum „ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate exsistit et a se sola ad agendum determinatur; necessaria vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad exsistendum et operandum certa ac determinata ratione“[2]. Etiam quantum ad hominis libertatem Spinoza determinismum profitetur.

697. Omissis iis, quae apud alios auctores, velut Berkeley, inveniuntur pantheistica vel pantheismo affinia, transeamus ad coryphaeos pantheismi Germanici moderni: Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer.

Fichte (1762—1814)[3] principium omnium rerum appellat Ego sive ipseitatem; hanc autem ipseitatem (posteriori vitae tempore) docuit non esse substantiam vere solidam, sed meram imaginem Dei (reines Bildwesen)[4]. Age iam, quomodo ex ipseitate omnia

---

[1] Ethic. p. I. prop. 17. Schol. [2] Ethic. defin. 7.

[3] Breviter explicare iuvat, quomodo Fichte se habeat ad philosophos, qui erant ante eum. — In Anglia iam inde a Hobbesio et Lockio (praeluserat empirismus Baconi) sensualismus florebat, qui vim intellectus, ut est fons cognitionis a sensu essentialiter distinctus, plane ignorabat. Iam vero, quum rationes substantiae, causae etc. oculo et sensu percipi non possint, isti conceptus valore vere obiectivo privari et fictiones subiectivae declarari debebant. Ita iam Locke conceptum substantiae destruxerat, Hume insuper conceptum causae. Hunc subiectivismum Kant ab Humio accepit et perfecit. Kant multas ponit formas facultati cognoscitivae innatas, quibus omnis cognitio nostra imbuitur. Extra nos tamen admisit res in se nobis secundum verum esse suum plane ignotas, quae in sensus agunt et materiam formis innatis vestiendam nobis ministrant. A Kantio profectus est Fichte, qui, re in se deleta, subiectivismum complevit. Secundum Fichte nihil ad mentem ab extra venit; ipsa mens omnia, materiam et formam cognitionum, ex se gignit. Revera Kantii systema, si res in se admittuntur, sibi aperte contradicit. Nam ex altera parte ratio causae est categoria mere subiectiva, ex altera parte res, quae sunt extra nos, agunt in sensus nostros et sunt causae independenter a categoriis mentis nostrae. — Praeterea Fichte multas illas formas et categorias Kantianas et omnem cognitionem nostram ex uno principio subiectivo deducere conatus est.

[4] Quid sit Ego, magna est quaestio. Et initio quidem hanc rem Fichte minus curavit. Saltem in libris, quos primo edidit, varias ipseitates non distinguit. Verum ab anno 1797 distinguit Ego sive ipseitatem absolutam et ipseitates individuales singulorum hominum; illa sola est principium primum. Sed quid est ipseitas absoluta? Est identitas cognoscentis et cogniti, quae in actu conscientiae sui intuitione quadam intellectuali ab homine percipitur et est unum principium omnium ipseitatum individualium. Qui ad istam intuitionem se elevare non potest, non est aptus ad philosophiam novam (cf. Werke II, 382;

evolvuntur? Ego se cognoscendo se ponit (thesis). Ego sibi opponit non ego et ab eo se distinguit (antithesis). Ego et non ego sunt in eodem cognoscente et ita invicem ex parte limitant (synthesis). Thesis dat categoriam Kantianam realitatis, antithesis categoriam negationis, synthesis categoriam limitationis [1]. — Haec prima synthesis est schema, secundum quod omnis ulterior evolutio ipseitatis fit: per thesim, antithesim, synthesim. Debemus nimirum in synthesi primum peracta aliquam antithesim invenire et eam ad novam synthesim ducere; deinde in hac nova synthesi nova antithesis quaeritur et tertia fit synthesis e. i. p. [2]. — Ostendit vero Fichte primo, quomodo oriantur categoriae Kantianae causalitatis, substantiae e. i. p. Tum explicat, quomodo nascantur facultates et operationes, quas Kant in cognitione nostra distinxerat: imaginatio productiva, impressio (Empfindung), intuitio (Anschauung), intellectus etc. V. gr. dicit operationem, qua Ego se limitat, esse imaginationem productivam [3]. Restat, ut cognoscatur, quomodo ex ipseitate construenda sint genus humanum et omnis mundus sensibilis. Deus, inquit Fichte, est principium vere primum et eius schema inane est Ego absolutum. Ipse est essentialiter ordo moralis et lex exaequans libertatem plurium. Eiusmodi autem lex cogitari nequit, nisi exsistunt plura entia libera, quorum libertas mutuo exaequatur, i. e. nisi exsistit

---

I, 463). Ipseitas igitur absoluta est principium a Fichte confictum, ex quo, ut philosophus imaginatur, ipseitates singulorum hominum eo oriuntur, quod illa ipseitas absoluta alia entia rationalia et sui conscia sibi opponit; tamen etiam illa ipseitas absoluta simili modo concipienda est, ac si esset ipseitas individualis, velut Petri. Sed iterum Fichte, quum intelligeret primum esse non posse mutationi subici, ab anno 1800 ante ipseitatem absolutam, quae evolutione mutatur, ponit tamquam primum principium esse divinum sive ordinem moralem. Cum Deo tamquam immediata consecutio esse divini, nulla mediante operatione, coniungitur schema Dei inane sive imago sive forma sive exsistentia (Dasein), quae est scientia quaedam nec differre videtur ab eo, quod olim philosophus appellaverat Ego absolutum. Itaque ex ordine habemus Deum, schema Dei sive ipseitatem absolutam, ipseitates individuales (cf. Werke II, 696; V, 509; IX, 562).

[1] Grundl. der Wissenschaftsl. § 1—3.

[2] Ibid. § 3. in notis ad finem sub n. 6. — Ceterum Fichte in deductionibus suis hoc schema non satis clare et fideliter sequitur. Adverti etiam debet legem evolutionis secundum thesim, antithesim et synthesim iam apud Kantium quadantenus inveniri. Hic enim ex duodecim suis categoriis tertiam quamque synthesi aliarum duarum oriri dixerat.

[3] Ibid. § 4.

genus humanum. Propterea Deus vel potius schema eius ponit multitudinem hominum. Ponitur etiam mundus corporeus tamquam sphaera activitatis liberae hominum [1]. — Itaque Fichte omnia, quae praeter Deum sunt, ad schema Dei inane revocat, i. e. nulla est proprie mundi realitas. Fichtei systema est acosmismus similis Vedantismo Indorum.

698. Schelling (1775—1854) primum a systemate Fichtei exorsus ad novam tandem pantheismi formam pervenit [2]. Fichte omnes res ex ipseitate i. e. ex principio subiectivo et ideali deduxit, quamvis annis vitae suae ultimis ante hoc principium ideale posuit reale, quod appellabat Deum sive Esse. Schelling primum principium vult esse non magis ideale quam reale, sed identitatem sive *indifferentiam* utriusque; ex ipso enim aequaliter mentes hominum et res naturales i. e. subiecta et obiecta oriuntur. *Absolutum* sive primum principium est identitas subiectivi et obiectivi, idealis et realis, spiritus et naturae [3]. Res individuales in se i. e. in essentia et substantia sua sunt ipsum absolutum [4]. Itaque in essentia sua non differunt, sed sola quantitate sive gradu sive *potentia* [5]. In omnibus rebus particularibus est idem esse absolutum; i. e. constituuntur elementis subiectivo et obiectivo identificatis, sed ita ut elementum aut subiectivum aut obiectivum maiori minorive quantitate sive gradu et potentia praevaleat [6]. Primum exsistens i. e. illud, in quo obiectivum maxime praevalet, est materia [7]. Secundum locum, in quo obiectivum non tanta potentia praevalet, tenet lux [8]. Et sic omnibus rebus in scala entium suus assignandus erit locus, donec perveniatur ad id, in quo subiectivum maxime

---

[1] Cf. Werke II, 696 sqq.; IX, 562 sqq.; V, 466 sqq. Hanc, quam exposuimus, constructionem generis humani et mundi dedit Fichte anno 1806 in sua „Religionslehre". Antea, quum nondum tam clare Deum tamquam principium rerum ipseitati praeponeret, multitudinem hominum ex ipseitate difficiliori, etsi consimili, explicatione deduxerat. Ostenderat etiam, cur homines construantur cum corpore, cur hoc corpus constet materia quadam tenaci, cur distinguatur membris etc. Sed haec omnia tam sunt violenta et nugatoria, ut ea a nobis omitti melius sit. Cf. Werke III, Grundl. des Naturrechts.

[2] Doctrinam, quam referimus, Schelling proponit his praesertim libris: Darstellung meines Systems der Philosophie; Bruno; Ueber die Methode des akadem. Studiums; System der gesammten Philosophie. Nos primum tantum opus citamus.

[3] Darst. m. Syst. d. Philos. § 1. 12. 22. [4] Ibid. § 28.

[5] Ibid. § 23. 29. [6] Ibid. 23. Erläuterung. [7] Ibid. § 51. 56.

[8] Ibid. § 62.

praevalet; et hoc est veritas et pulchritudo[1]. In ipso absoluto subiectivum et obiectivum aequaliter insunt, quin alterutrum praevaleat, et ideo absolutum non solum est identitas obiectivi et subiectivi, id quod valet de substantia omnium rerum, sed est identitas [aequalitas] identitatis[2]. Absolutum dupliciter considerari potest: aut ut principium evolvendum et tunc abstrahitur ab eius *forma*, quae est collectio rerum particularium; aut ut principium evolutum et tunc concipitur essentia absoluti cum forma. Nempe in collectione omnium rerum subiectivum et obiectivum perfecte exaequantur, quum omni rei, in qua subiectivum praevalet, dualiter respondeat res, in qua ex aequo obiectivum praeponderat. Propterea forma ad absolutum accedere potest, quin identitas sive indifferentia obiectivi et subiectivi destruatur. Universum nihil aliud est quam ipsum absolutum secundum essentiam et formam consideratum[3]. Absolutum necessario ad universum se evolvit, quia absolutum non debet esse sine forma actuali[4].

699. Hegel (1770—1831) Schellingio nititur. Principium omnium rerum apud utrumque est identitas obiectivi et subiectivi, realis et idealis, ipsius esse et cogitare. Sed differt Hegel a Schelling quantum ad modum, quo res ab absoluto procedunt. Apud Schelling res ab Absoluto exeunt differentiis mere quantitativis, quatenus elementum ideale aut reale plus aut minus in iis praevalet. Apud Hegel Absolutum processu dialectico complicatiori primum ad categorias ontologicas se evolvit, deinde in rebus materialibus

---

[1] Darst. m. Syst. d. Philos. § 159. in nota. De veritate et pulchritudine Schelling fusius agit in suo „Bruno". Ibi hoc supremum ideale saepe Deus appellatur, quo nomine etiam primum rerum principium fruitur. Neque hoc mirum est, quum pulchritudo in substantia sua ab absoluto non differat et propter excellentiam sua digna sit, cui magnificum deitatis nomen prae ceteris donetur.

[2] Ibid. § 16. Zusatz 2. [3] Ibid. § 33. Anm.

[4] Ibid. § 24. 50, Erläuterung 1. — Systema Schellingii aliquam affinitatem cum Spinozismo habet et ipse Schelling hanc similitudinem vidit (l. c. § 44. Anm. 1). Sicut Spinoza duo in Deo ponit attributa, cogitationem et extensionem, ita Schelling Deum dicit identitatem subiectivi sive idealis et obiectivi sive realis. Nihilominus summa est utriusque philosophi differentia. Nam, ut alia taceam, apud Schelling subiectivum et obiectivum sibi contraria sunt fere ad modum numeri positivi et negativi, et ex hac contrarietate deductio Schellingii totam suam formam desumit; Spinoza talem cogitationis et extensionis oppositionem ignorabat. — Posteriori vitae tempore Schelling dogmata theosophica ad exemplum Iacobi Böhme confinxit. Qua in re multum subiit influxum Francisci de Baader (1765—1841), qui Böhmii praecepta in multis renovans theosophiam quandam pantheisticam tradebat.

apparet, tandem spiritus evadit. *Logicam formalem* veterum Hegel acerbe carpit eique novam substituendam esse proclamat, quae *methodo dialectica* utens simul sit logica et ontologia. Illa methodus dialectica in eo est, ut cuivis enti opponatur negatio eius, quae cum ipso ente identificari et in eo pugnam involvere ostenditur, ut deinde hic conflictus pacifice componatur in aliquo ente superiori, quod elementa illa opposita tranquille in se combinare videtur; tum hoc ens superius examini dialectico subicitur et eodem modo ad pugnam deducitur, ut ad ens iterum altius fugiendum sit. Et sic evolutione irrequieta totus mundus generatur et tandem ad spiritum pervenitur et in spiritu ad philosophiam perfectam, quae totum illum processum ab exordiis suis clarissime perspicit et sic omnem veritatem perfecte comprehendit. Interna igitur contradictio, quam logica formalis tantopere horret, est de essentia omnium rerum; ad summam sapientiam pertinet intellexisse necessitatem contradictionis et virtutem, quam ad omnes res ex uno simplicissimo principio evolvendas habet. — Methodum dialecticam a Fichte, quem per thesim, antithesim et synthesim procedere diximus, Hegel accepit et in suos usus transformavit. Iam videamus singula.

700. Veritas obiectiva et subiectiva i. e. esse et cogitare non differunt. Principium autem, a quo omnis cogitatio incipit et quod primo et immediate menti se sistit, est esse purum (ens ut sic). Hoc igitur esse, quod saepe etiam absolutum vel ratio vel idea vel cogitatio vel Deus appellatur, est principium vel identitas subiecti et obiecti, est principium vel identitas omnium rerum. Esse in rebus „est simpliciter primum et immediatum, est simplex relatio rei ad se ipsam, est simplex identitas rei cum se ipsa“. Absolutum se evolvit primo intra se in ordine ideali, metaphysico et possibili ad categorias ontologicas, de quo agit logica. Deinde absolutum exit extra se ad ordinem actualem et materialem, de quo agit philosophia naturae. Utrumque ordinem oppositum complectitur spiritus, qui esse habet hinc ideale et non materiale, inde actuale et non tantum possibile; de spiritu agit philosophia spiritus. Itaque „idea primo est simpliciter apud se, deinde exit extra se, tandem ad se redit“ [1].

In logica explicatur, quomodo cogitatio se evolvat intra se. Tria pro more distinguenda sunt stadia. Primo cogitatio consideratur, ut est immediata; deinde, ut est „mediata“ (manifestata) per apparentiam (per accidentia); denique, ut est ex his duobus oppositis unum quid. Agendum igitur de esse, de essentia, de conceptu [2].

---

[1] Encyclop. § 18.

[2] Ibid. § 83. — Conceptus est unitas vel, ut Hegel loquitur, *veritas* entis et essentiae: est enim ens, quia ad se ipsum refertur et sibi identicus est; habet aliquid de apparentia essentiae, quia, ut apparentia essentiam, ita conceptus obiectum mediat vel manifestat. Sic forsan simpliciter intelligi possunt, quae magis aenigmatice Hegel habet l. c. § 159.

In disputatione, quae de esse instituitur, tractandum est de qualitate, quantitate, mensura. Qualitas est determinatio simplex, quae recedere non potest, quin hoc esse simplex desinat esse, quod est. Quantitas est negatio qualitatis (aufgehobene Qualität) [1] i. e. determinatio, quae in aliud (maius vel minus) converti potest eodem esse permanente. Mensura est unitas sive „veritas“ utriusque oppositi, est quantitas qualitativa, i. e. quantitas, ultra quam augmentum vel decrementum fieri non debet, ne res desinat esse, quod est [2].

In qualitate iterum tria stadia distinguuntur: esse, exstare (Dasein), unum (Für-sich-sein, Eins). Esse est cogitatio indeterminata, exstare determinata, unum est veritas horum oppositorum [3].

701. Iam ex ordine per singula processum dialecticum contexamus. — Principium, a quo omnis evolutio incipit, est *esse* purum [4]. Hoc esse adhuc omni determinatione caret, est igitur omnino vacuum et inane, est idem quod *nihil*. Propterea Buddhistae principium rerum sive Deum, quem nos tamquam esse definire solemus, suo iure ponunt esse nihil. Nihilominus esse et nihil modo ineffabili, i. e. mera opinione, distinguuntur [5]. Sic esse et nihil, quum simul conveniant et discrepent, inquietudine quadam continentur mutuo se construentes et destruentes. Haec inquies, hic motus, quo esse et nihil uniuntur, est ipsum *fieri;* „fieri est veritas ipsius esse et nihili.“ Esse et nihil sunt „momenta“ ipsius fieri [6].

702. Ex fieri „resultat“ *exstare.* Nempe in ipso fieri esse et nihil in se mutuo convertuntur et se mutuo tollunt. Sic simul ipsum fieri, quod est unio utriusque, tollitur; fieri igitur est quasi ignis, qui in se ipso exstinguitur, quum materiam suam consumat. Propterea haud male Heraclitus Ephesius ignem, i. e. fieri, principium rerum statuit. Fieri, inquam, in se ipso concidit et sic ad quietem quandam i. e. ad esse quoddam pervenitur. Hoc esse resultans est *exstare.* Exstare igitur formam quietis sive esse habet. „Exstare est ipsum fieri sub forma alterius momenti, quod est esse, positum.“ At exstare, quia ex fieri resultat, etiam alterum momentum ipsius fieri, quod est negatio, continere debet; est igitur aliquod esse cum negatione sive determinatione sive *qualitate;* omnis enim, inquit Spinoza, determinatio est negatio. Itaque unitas esse et nihili duplex est: fieri et exstare. Fieri contradictionem complectitur, sed non bene tollit; exstare, quod ex fieri resultat, eam tandem suo modo superat [7]. — „Exstare cum determinatione sua in se reflexum est *aliquid*“ [8] i. e. subiectum, quod cum determinatione exstat, appellatur aliquid. Exstare igitur est esse aliquid. Exhinc consimili modo proficiscendum est, atque antea per esse, nihil et fieri. Nempe ipsi esse respondet aliquid; nihilo respondet negatio ipsius „aliquid“ sive *aliud;* ipsi fieri respondet transitus ab esse aliquid ad esse aliud sive *mutari.* Advertendum enim est aliquid et aliud identificari, sicut esse et nihil; nimirum aliquid est aliud, scil. aliud a suo contrario. Propterea sapienter

---

[1] Encyclop. § 98 Zusatz 2. [2] Ibid. § 85. Zusatz.

[3] Nempe unum est ens, quia est ad se relatum sibique identicum; est exstare, quia determinationem habet, qua unum ab omni alio distinguitur. Cf. l. c. § 96. Zusatz.

[4] Ibid. § 86. [5] Ibid. § 87. [6] Ibid. § 88.

[7] Ibid. § 88. 89. 91. [8] Ibid. § 90.

in latina lingua dicitur: „Homines alii sunt divites alii pauperes", loco huius: „Homines aliqui sunt divites et alii sunt pauperes"; nempe aliqui homines sunt alii homines, aliquid est aliud [1].

703. Ex ipso mutari resultat unum (Für-sich-sein, Eins) [2], sicut ex ipso fieri resultat aliquid. Unum est aliquid cum alio, sicut aliquid est esse cum nihilo vel negatione vel determinatione. Eo autem, quia unum aliud i. e. negationem sui in se continet, unum a se ipso quasi dissentit, unum se a se ipso repellit, ex uno ponuntur multa. Sed iterum illa multa, quae *repulsio* gignit, sunt idem unum, quia se mutuo repellunt et hinc in virtute repulsiva, quae est character unius essentialis, conveniunt. Sic repulsio unius ab alio simul est relatio eiusdem ad idem sive *attractio*. Hoc autem modo repulsio per attractionem tollitur; cum repulsione tollitur unum, cuius essentia est repulsio; cum uno tollitur tota ratio qualitatis, cuius stadium supremum, ut diximus, est unum. Ex hac ruina qualitatis, quae est determinatio cum esse identica (i. e. quae cessare non potest, quin ens desinat esse, quod est), oritur *quantitas,* quae est determinatio ad esse indifferens [3]. — Denique veritas qualitatis et quantitatis, ut iam diximus, est mensura [4].

704. Si quantitas rei mensuram habentis ultra debitum crescit, habetur abnormitas (das Masslose), quae est negatio mensurae. At haec abnormitas simul est mensura, quia res nova, quae excessu quantitatis oritur, mensura debita non caret. V. gr. glacies, si ultra mensuram certam calefit, destruitur. Tamen haec calefactio abnormis simul est in mensura, quia aqua ex glacie resultans certos limites habet, inter quos calefactio se tenere debet, ne aqua aut in glaciem redeat aut in vaporem solvatur [5]. Sic igitur habes mensuram abnormitate mediante fieri, mensuram negatione sui (abnormitate) mediari. Hoc modo mensura fit *essentia;* essentiae enim est, ut negatione sui medietur, i. e. ut apparentia quadam (Schein) manifestetur. Apparentia idem est, quod essentia, et simul ab ea distinguitur, sicut abnormitas mensura est et mensurae opponitur [6]. Essentia, prout identificatur cum apparentia, est immediata; prout ab ea differt, est mediata per eam; essentiam dicimus esse mediatam per apparentiam, est igitur etiam mediata per se ipsam, quum apparentia et essentia idem sint. Quibus omnibus perpensis essentia bene definitur „immediatum, quod negatione sui se secum mediat et ad se refert, vel mediatum, quod ad se ipsum relatum seque ipso mediatum sive immediatum est" [7].

---

[1] Encyclop. § 90—92. [2] Ibid. § 98. Zusatz 2. [3] Ibid. § 96—98. [4] Ibid. § 85. Zusatz. [5] Ibid. § 109.

[6] Si quaeris, cur apparentia sit et essentia et essentiae oppositum, forsan responderi potest apparentiam ab essentia differre, quia eam manifestat et sic ad eam refertur; relatio autem est unius ad aliud. Deinde apparentia est essentia, quia eam non manifestaret, nisi eam contineret, i. e. nisi esset idem cum ea. — Forsan Hegel etiam alio modo argueret. Apparentia ad essentiam refertur. Atqui omnia relata sunt simul diversa et identica. Sunt diversa, quia alterum est subiectum, alterum terminus relationis; sunt identica, quia subiectum est terminus, nempe terminus illius relationis correspondentis, qua terminus ad subiectum refertur.

[7] „Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso

705. Essentiae tria sunt stadia: essentia interna; phaenomena externa (Erscheinung); actualitas, quae est ex essentia et phaenomenis unum. Essentia interna analogice evolvitur, quam supra de qualitate indicavimus. Ut in qualitate distinximus esse, exstare et unum, ita hic essentiam qua talem, exsistentiam et rem. Essentia qua talis eodem modo fit exsistere, atque supra esse fit exstare. Nempe essentia in se continet *identitatem*, qua est idem cum apparentia, et *distinctionem*, qua ab apparentia differt. Unitas identitatis et distinctionis est *ratio* sive principium (Grund). Ratio propter identitatis et distinctionis oppositionem interno bello depascitur, ut *exsistentiae* quies tandem resultet. Itaque hic habemus identitatem, differentiam, rationem, exsistere, ut supra habuimus esse, nihil, fieri, exstare. Sed supra omnia erant sine apparentia, hic cum ea; aut, ut Hegel loquitur, supra omnia erant immediata, hic reflexa. — Exsistentia ad essentiam se referens eique se coniungens gignit *rem*. Res interna pugna infestatur, quia, ut Hegel ostendit, identice debet esse materia et forma, quae sibi opponuntur. Hinc res et tota essentia interna tolluntur et oritur *phaenomenalitas* (Erscheinung) externa, ut supra unum et qualitas tollebantur et oriebatur quantitas. Phaenomenalitas post varia fata, contradictionibus internis stimulata, ad *actualitatem* evadit. Sed pugnis intestinis perstantibus variis gradibus fugitur ad conceptum [1].

706. In conceptu tria sunt stadia: conceptus subiectivus vel forma cognitionis interna; conceptus obiectivus vel res externa, ut cognitionem informans et terminans; idea, quae est unitas utriusque oppositi, subiectivi et obiectivi, interni et externi, idealis et realis, animae et corporis. Conceptus subiectivus per *conceptum qua talem, iudicium* et *ratiocinium* evolvitur. Conceptus qua talis unitatem refert; iudicium distinctionem subiecti et praedicati; ratiocinium utrumque complectitur, est unitas sive veritas conceptus et iudicii, est una conclusio ex praemissis distinctis. Hegel fuse ostendit, quomodo conceptus evolvatur ad iudicium, iudicium per duodecim iudiciorum species ad ratiocinium, ratiocinium per decem ratiocinandi modos ad conceptum obiectivum; et haec omnia operatur contradictionis rebellio numquam vere sedata [2].

707. Conceptus obiectivus currit per *mechanismum, chimismum, teleologiam*. Mechanismus dicit unitatem, quia versatur circa res, ut sunt ex aequo mundi partes. Chimismus dicit diversitatem, quia compositiones chimicae elementorum diversitatem qualitativam supponunt. Teleologia haec duo opposita complectitur, est unitas mechanismi et chimismi; in teleologia unus finis est in diversitate

---

Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, — ist das Wesen" (Encyclop. § 111). — Alius locus, qui multum celebratur, est hic: „Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist. Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen, als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein: fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu sein, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Schein. Das Wesen ist hiermit das Sein als Scheinen in sich selbst" (ibid. § 112).

[1] Ibid. § 112—159. [2] Ibid. § 160—193.

mediorum [1]. Ex chimismo teleologia sic oritur: chimismus internis litibus se destruit, quum analysis chimica dividat, quae synthesis concoquit; ex hoc chimismi exitio conceptus, qui in mechanismo et chimismo simpliciter (an sich) aderat, liberatur, pro se (für sich) exsistit et finis intentus evadit [2].

708. Omnis finis est etiam medium, nempe ad ulteriorem finem. Sic teleologia transit in unitatem medii et finis, materialis et idealis, obiectivi et subiectivi, i. e. transit in ideam. Haec idea tria stadia habet: *vitam*, quae est unitas materialis et idealis, animae et corporis obiective et simpliciter (an sich); *cognitionem*, quae obiecta externa intentionaliter in se recipit et sic unitatem subiectivi et obiectivi idealiter et pro se (für sich) habet; *ideam absolutam*. Idea absoluta est unitas vitae et cognitionis; est conceptus, quo subiectum et obiectum et identitas utriusque, quum sint evolutio eiusdem esse puri, intentionaliter percipitur; est unitas subiectivi et obiectivi simpliciter et pro se (an und für sich, obiective et idealiter) [3].

709. Idea absoluta finem facit evolutioni absoluti, quae est intra se et in ordine ideali et possibili. Nunc absolutum incipit se evolvere ad extra in mundo reali et physico. Nempe idea absoluta est intuitio quaedam sui ipsius. Propterea se ipsam tamquam obiectum intuitionis ex se dimittit; absolutum fit *natura* externa [4]. — Natura externa per eadem tria stadia evolvitur, quae antea in conceptu obiectivo distinximus: per mechanismum, chimismum et teleologiam vel mundum organicum. Singula stadia multos habent gradus, per quos omnes absolutum se evolvens contradictionibus agitatum decurrit [5].

710. Ex vita organica fit transitus absoluti ad spiritum. Videlicet genera organismorum conservantur, quum individua morte pereant. Ita genus sive universale sive ideale liberatur a consortio individualitatis materialis. Ideale autem sive conceptus purus realiter, non mere metaphysice, exsistens est spiritus [6]. Porro spiritus tria sunt stadia: *spiritus subiectivus*, *obiectivus*, *absolutus*. Spiritus subiectivus esse immediatum et subiectivum habet, ut res inter reliquas res. Spiritus obiectivus esse mediatum et obiectivum habet: est enim ipse ordo iuridicus, moralis et socialis ad extra efficiendus et effectus. Spiritus absolutus esse habet simul subiectivum et obiectivum, quatenus ab eo ipsum absolutum, quod est identitas subiectivi et obiectivi, percipitur [7]. Ut plurima, quae spiritus subiectivus et obiectivus percurrunt, stadia omittamus, spiritus absolutus per tres gradus evolvitur: per intuitionem (Anschauung) *artis*, per imaginationem (Vorstellung) *religionis*, per comprehensionem (reines Denken, Begriff) *philosophiae*. In arte absolutum obiective intuemur tamquam ideale summum, cuius signum est artificium sensibus subiectum. In religione absolutum discursu ex finitis tamquam infinitum, ex derivatis tamquam principium eorum imagine subiectiva cognoscitur. In philosophia ars et religio uniuntur; absolutum cognoscitur tamquam identitas subiecti et obiecti, et perspicitur necessitas, qua ad omnia se evolvit, et ipse evolutionis modus dialecticus [8]. Haec perfecta philosophia est finis universae evolutionis dialecticae.

---

[1] Encyclop. § 194. Zusatz 2. [2] Ibid. § 203. Zusatz.
[3] Cf. ibid. § 213—244; praesertim § 236. Zusatz. [4] Ibid. § 244.
[5] Ibid. § 252—376. [6] Ibid. § 376. [7] Ibid. § 385.
[8] Ibid. § 553—577.

Et haec quidem de Hegelii systemate satis sint. Quod paulo longius describendum erat tum propter magnum influxum, quem exercuit et adhuc ex parte exercet, tum quia paucis verbis sufficienter explicari non potest.

711. Principes idealismi pantheistici in Germania (Fichte, Schelling, Hegel) inter se comparare iuvat. Omnes tres in eo conveniunt, quod primum principium ponunt esse aliquid in conceptu nostro abstractissimum [1]. At Fichte hoc abstractissimum, quod in omni conceptu idem manet, dicit esse subiectum cognoscens sive ipseitatem; Schelling esse identitatem (unitatem) subiecti cognoscentis et obiecti; Hegel esse obiectum abstractissimum sive ens ut sic. Deinde conveniunt in eo, quod evolutionem primi principii synthesi contrariorum explicant. At Fichte hunc modum practice deserit et considerationes ethicas substituit, ut vidimus; Schelling non novit nisi duo contraria (obiectivum et subiectivum), quorum mixtione omnia fiunt; Hegel multa contraria gradatim oriri et ad synthesim deduci docet.

712. Krause (1781—1832) a Schellingio pendet, sed exsistentiam Dei *personalis* retinere vult. Propterea pantheismum cum theismo nectens *panentheismi* systema, quod vocat, excogitavit. Deus et mundus non sunt nisi una essentia; sed Deus est haec essentia tota, mundus non tota. Itaque mundus est quodammodo pars Dei; immo mundus est extra Deum, scil. in quantum Deus consideratur ex illa parte, qua mundum superat.

713. Schopenhauer pessimista (1788—1860) a Kantianismo coepit. Vituperat autem Kantium, quod res in se admisit *tamquam causas* impressionum, quae materiam cogitationum nostrarum suppeditant. Absurdum quidem esse Fichteium, qui exsistentiam rerum in se negavit; res exsistentes esse admittendas, sed eas secundum formam subiectivam causalitatis demonstrari non debere [2]. Quid igitur Schopenhauer? Inter corpora, inquit, quae mundum constituunt, unum est, quod pro nobis vim specialem habet: corpus nostrum. Nimirum corpus nostrum dupliciter nobis notum est: tamquam corpus inter alia corpora per intuitionem sensibilem; deinde im-

---

[1] Fichte processum, quo ad primum principium pervenitur, in hunc modum describit: „Irgend eine Thatsache des empirischen Bewusstseins wird aufgestellt, und es wird eine empirische Bestimmung nach der andern abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurückbleibt.“ Grundl. d. Wissenschaftsl. § 1; Werke I, 92.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung (Ed. Frauenstädt) I. 516.

mediate tamquam voluntas. Corpus enim nostrum est ipsa substantia voluntatis nostrae, est ipsa voluntas nostra obiectivata. Motus voluntatis in nobis non est causa motus corporis, sed est ipse motus corporis. Haec motuum identitas et haec identitas voluntatis et corporis non potest demonstrari, quia est immediate evidens [1]. Porro omnia obiecta, quae praeter corpus nostrum percipimus, hoc habent, ut sint intuitiones ei plane simillimae. Ergo concludemus ea etiam in hoc cum eo convenire, ut sint voluntas. Itaque voluntas est essentia omnium rerum. Voluntatem autem intelligo essentiam voluntatis, non modum specialem, quo in actibus liberis ex cognitione et motivis agit. Voluntas igitur intelligitur inconscia. Est etiam in nobis haec voluntas inconscia, quum non omnis motus corporis sit ex deliberatione [2]. — Omnes res essentialiter et vere sunt eadem voluntas, quae per diversos gradus obiectivatur; differentia rerum et individuatio est illusio et, ut Indi loquuntur, maya [3]. — Voluntas, ubi primum in cerebro humano se obiectivavit, fit conscia [4]. — Sed haec vita conscia necessario est misera. Nam voluntas, quae est essentia omnium rerum, ex natura sua infelix est. Omnis quippe voluntas est desiderium [5], desiderium autem est ex absentia boni i. e. ex dolore. Si dolor deest, desideriis cessantibus otii sentitur molestia. Igitur pendulo similis vita nostra oscillatur inter dolorem et taedium otiosum [6]. Et hac miseria aliquatenus ascesis liberat et mortificatio, quam inter Christianos exercuerunt tot animae sanctae ac nobiles, praesertim autem ascetae Buddhistarum. Hac enim ascesi voluntas exstinguitur, ne desideriis suis nos vexet; recte etiam cruciatur corpus, quum sit voluntas obiectivata. Potest tamen aliquis esse magnus philosophus et ascesim, cuius necessitatem via, quam tradidimus, perspexit, enixe commendare, quin ipse sit sanctus et ascesim practice exerceat. Mirum quo-

---

[1] Die Welt als Wille u. Vorst. I, 119—122. Non opus est, ut notem cuivis homini, qui scit, quid sit motus localis brachii vel pedis et motus voluntatis internus, potius immediate evidens esse hos motus toto genere differre. Et sic cum basi sua totus collabitur Schopenhauerianismus.

[2] Ibid. I, 125—126. [3] Ibid. I, 152—154. 448. [4] Ibid. I, 179.

[5] Contra potissimi actus voluntatis sunt amor et fruitio sive delectatio. Hac nota alterum fundamentum et cum eo iterum totum aedificium pessimismi evertitur. — De variis voluntatis actibus egregie disputat S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 8—16.

[6] Die Welt als Wille u. Vorst. I, 367—368.

que esset postulare, ne moralista virtutem commendet, si ea ipse caret[1]. — Itaque Schopenhauer voluntatem miseram substantiam et veritatem omnium rerum ponit. Quare eius systema minus pantheismus est quam pansatanismus[2].

ARTICULUS II.

CONFUTATIO PANTHEISMI IN GENERE.

Thesis XXVI. Pantheismi doctrina principiis sanae rationis contradicit.

714. Stat. Quaest. Pantheismus omnia una substantia divina intrinsecus constituta esse et ex hac substantia emanatione vel evolutione quadam prodiisse contendit. Alius est pantheismus imperfectus, alius perfectus. Pantheismus imperfectus aut dicit, ut Krause, partem Dei constituere mundum aut statuit, ut Amalricus Carnotensis, Deum constituere partem mundi, v. gr. animam mundi. Pantheismus perfectus totum Deum esse totam substantiam mundi tradit. Pantheismus perfectus alius est transiens, secundum quem res mundanae a substantia divina tamquam particulae vel radii emanantes substantias a Deo separatas numerice distinctas constituunt. Ita docuerunt Gnostici. Alius pantheismus est immanens, secundum quem res mundanae e substantia divina se evolventes eidem inhaerent tamquam eius modificationes et phaenomena. Pantheismus immanens alius est realis, qui corpora mundana ab absoluto fieri dicit reali quadam efficientia; ita docuit Spinoza. Alius est idealis, qui statuit res ab absoluto fieri idearum cursu dialectico easque nihil esse quam cogitationes et ideas entis absoluti; ita idealistae Germanici et praesertim Hegel. In singulis his pantheismi generibus innumerae sunt species. Hic enim error omnino est polymorphus et diversissimas induit formas, ut sunt pannihilismus Buddhistarum, panarithmismus Pythagoraeorum, panlogismus Hegelii, pansatanismus Schopenhaueri, panentheismus Krausii e. i. p.

Thesim, ut contra materialistas fecimus, principiis ontologicis, cosmologicis, psychologicis, theologicis, ethicis, logicis probabimus.

---

[1] Die Welt als Wille u. Vorst. I, 449—453.

[2] Similia atque Schopenhauer post eum tradit Hartmann. Principium rerum est inconscium, quod est non sola voluntas, ut putavit Schopenhauer, sed identitas voluntatis et cognitionis. In ceteris pessimismum Schopenhauerianum magis minusve fideliter amplectitur. — Etiam Bahnsen recentissime inter pessimistas multum nominatur.

715. Arg. 1. (Ex ontologicis.) 1. Pantheismus mundum ortum esse praecipit evolutione *necessaria* substantiae divinae. Atqui hoc est multipliciter falsum.

a) Deberent omnia entia possibilia exsistere, quum nulla sit ratio, cur alia prae aliis ad exsistentiam vocentur. Atqui praeter ea, quae exsistunt, multa alia sunt possibilia, quae non exsistunt, v. gr. ulterior copia auri, aliae species organismorum (multae enim species iam interierunt) etc.

b) Plane contingens est ubicatio rerum in spatio, directio motus, quem de facto singulae habent, etc. Nemo enim, nisi desipere vult, in his necessitatem absolutam reperiet. Contradicit igitur pantheista contingentiae rerum mundanarum, quae est character earum maxime proprius et maxime manifestus.

c) Si evolutio rerum absoluta necessitate fit, omnia ab aeterno evolvi debent. Revera autem processus mundanus coepit in tempore, ut physici probant; tum post multum temporis orta est vita organica; recentissime factus est homo. Haec, si necessaria essent, ante omnia saecula fieri debebant. — Neque quidquam iuvat, si eundem processum mundanum periodice ab aeterno in aeternum repeti dicas. Nam id sine ratione phantastice fingitur, incommoda numeri infiniti involvit, physice (lege entropiae) impossibile est, difficultatem integram relinquit. Nam, quae absolute necessaria sunt, semper sunt, et propterea omnia necessaria simul sunt, neque potest in necessariis esse successio temporum, sicut res secundum possibilitatem et veritatem suam, quia necessariae sunt, semper sunt et omnes simul sunt et nulla est in possibilitate successionis vicissitudo. — Ad rem Newtonus: „A caeca necessitate metaphysica, quae utique eadem est semper et ubique, nulla oritur rerum variatio. Tota rerum conditarum pro locis ac temporibus diversitas ab ideis et voluntate entis necessario exsistentis solummodo oriri potuit.“ [1] Cf. n. 664. 191.

2. Pantheismus nullam assignat rationem *possibilitatis* et veritatis rerum. Spinoza, Fichte, Schelling ne cogitare quidem videntur de aliquo ordine possibilitatis, qui sit praeter res exsistentes. Hegel hunc ordinem esse vidit eumque evolutione absoluti fieri contendit. At cur tunc ordo possibilium est totus simul et ordo exsistentium successivus, quum uterque eadem necessitate evolvatur? Cur ordo possibilium latius patet quam ordo exsistentium?

[1] Philos. nat. princ., in fine operis.

716. Arg. II. (Ex cosmologicis.) Pantheismus non admittit nisi unam numero substantiam omnium rerum. Immo nullam in rebus esse realem distinctionem praecipit, quum omnia realiter sint eadem divina substantia et per eam inter se identificentur[1]: omnis igitur, inquiunt, distinctio rerum est mere phaenomenalis. Atqui id esse non potest.

1. Teste conscientia homo naturam habet, quae multas intellectiones, volitiones aliasque determinationes tamquam formas suas accidentales sustentat, ipsa tamen tamquam substantia in se stat, quin ab aliquo subiecto tamquam eius forma accidentalis sustentetur aut sustentari possit; simul scimus nos vivere, conversari, loqui, negotia habere cum aliis hominibus sive cognatis sive amicis sive extraneis, qui eandem specie nobiscum naturam habent, quae a nostra omnino realiter distinguitur. Quin affectus, quos experimur, amoris, aversionis, irae, timoris, reverentiae, aemulationis, grati animi aliique ex se ac natura sua aliquem terminum a subiecto earundem affectionum discretum supponunt. Est igitur in hominibus distinctio realis et substantialis. — Neque homines, quos in terra vivere videmus, merae umbrae phaenomenales sunt: sed nos cum anima et membris nostris, cum intellectionibus, volitionibus reliquisque accidentibus aliquid sumus valde solidum et concretum, et secundum totam hanc soliditatem ab aliis hominibus similis soliditatis realiter, non mere phaenomenaliter distinguimur.

2. Non solum multi homines exsistunt realiter et substantialiter distincti, sed etiam in speciebus brutorum eadem distinctio observatur. Leonem esse substantiam a nobis realiter distinctam eadem certitudine tenemus quam alios homines a nobis discerni.

---

[1] Spinoza de hoc themate haec habet: „Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse. Ex. gr. circulus in natura exsistens et idea circuli exsistentis (quae etiam in Deo est) una eademque est res, quae per diversa attributa explicatur" (Ethic. II. prop. 7. schol.). — Necesse etiam est realem distinctionem rerum a pantheismo negari. Nam si res mundanae, quae substantiae divinae inhaerent, ab ea realiter differrent, Deus rebus perficeretur et ex se esset in potentia ad talem perfectionem. Consequenter Deus, ut res in ipso fierent, actuandus esset ab aliquo principio altiori et actuosiori; namque secundum principium causalitatis nihil de potentia transit ad actum nisi per aliquod ens actu.

Et plures leones realiter et substantialiter inter se distinctos esse non minus certum est quam homines ita distingui. Quod de exemplo leonis valet, dic de omnibus speciebus brutorum; idem dic de speciebus et individuis plantarum; idem de mineralibus. Omnia haec inter se et a nobis realiter et substantialiter distingui extra omne dubium est. — Praesertim corpus nostrum a corpore aliorum hominum distinguimus; et eodem modo corpus nostrum, in quo quae fiunt, impressiones sentimus, ab omni alio corpore, cuius impressiones non sentimus, discriminamus. Deinde corpus nostrum, quod impressiones, quas sentimus, patitur, a corporibus, quibus in nos impressio fit, discernimus; et eodem modo omnia corpora, quorum unum in aliud agit, realiter differre scimus. Denique corpus nostrum a corporibus, quae alias vel oppositas qualitates habent, secernimus; et eodem modo generatim corpora, quae qualitatibus diversis vel oppositis instruuntur, realiter distingui intelligimus. Et hae omnes distinctiones vere et solide reales sunt, non tantum phaenomenales.

3. Corporum extensio ostendit in omni corpore innumeras esse partes, quae, licet unitae sint, realiter et substantialiter distinguuntur. — In nobis ipsis esse animam a corpore realiter et substantialiter distinctam psychologia probat.

4. Sunt etiam in rebus multa accidentia a substantia realiter distincta, velut intellectio hominis a facultate intellectus et a substantia animae realiter differt. Est igitur in natura distinctio vere realis.

5. Si res essent eadem substantia divina sub alio et alio respectu considerata, omnes eandem re haberent perfectionem. De facto autem res perfectionis specie et gradu differre scimus. Alia est enim perfectio aeris, alia terrae, alia plantarum, brutorum alia et hominis alia. Id etiam eo cognoscitur, quod non omnis res ad omnem effectum e potentia alicuius subiecti educendum valet, sed tantum ea efficere potest, quae actu quodam virtuali in ea continentur.

6. Huc etiam omnia faciunt, quae in logica de veracitate sensuum traduntur. Nempe sensus nobis mundum exhibent, non ut unam rem simplicem, sed ut compositum multis rebus realiter distinctis, quae singulae iterum partibus substantialibus et accidentalibus realiter distinctis conflantur. Si cum pantheistis diversitatem rerum vere realem negas et omnia in mera phaenomena substantiae divinae resolvis, nihil de testimonio experientiae relinquitur; experientia enim non refert nisi realitates et perfectiones diversas.

717. Arg. III. (Ex psychologicis.) 1. Pantheismus negat hominis libertatem. Atqui per hoc evidenti testimonio conscientiae in re gravissima contradicit. — Conferantur, quae de hoc puncto contra materialistas diximus n. 673.

2. Quomodo fit, ut una sit natura et multae mentes hominum eam contemplantes, ita ut natura realiter exsistat semel, idealiter multoties? Si omnia ex aequo evolutione necessaria fierent, uni mundo una mens, multis corporibus particularibus totidem ideae particulares horum corporum respondere deberent.

3. Multa sunt, quae nullus hucusque intellectus cognovit (loquor ex opinione pantheistarum, qui supra mentes creatas Deum omniscium esse non agnoscunt). Tot enim, ut alia taceam, stellae in coelo sunt hucusque numquam visae. Si omnia ex eadem necessitate fierent, cognitio aequare deberet statum realem. — Frustra Spinoza [1] singulis corporibus animam intelligentem indit, qua perfecte comprehenduntur, ut sic cognitio exaequet naturam corpoream. Nam id nimis insolenter a Spinoza fingitur, quam quod refutatione dignum sit. Deinde, etiamsi omnia corpora essent animata, nondum omnia in iis plene cognoscerentur; nam multa in corpore nostro sunt, quorum anima cognitionem nullam habet.

4. Multa cognoscimus, quae non exsistunt: v. gr. geometra multas figuras examinat, quae non exsistunt. Si eadem necessitate fierent conceptus et res, cognitio ordinem rerum neque excederet neque ab eo superaretur, sed esset perfecta inter utrumque ordinem paritas.

Has difficultates omnes vitat theista, qui Deum supra mentes humanas omniscium esse profitetur, qui omnia novit, quaecumque sunt et esse possunt, ne ordo ontologicus excedat ordinem cognitionis. Ex altera parte exsistentiam rerum, quae praeter Deum sunt, a libertate Creatoris derivat, possibilitatem rerum a necessitate naturae divinae; nil igitur mirum, si ordo possibilium latius patet quam ordo exsistentium.

718. Arg. IV. (Ex moralibus.) 1. Pantheismus negat vitam aeternam et beatam hominis; et sic contradicit voci naturae hominesque desperationi tradit. Conferatur hic argumentum eudaemonologicum c. 6. a. 1. — Simul perit sanctio vitae futurae.

2. Pantheismus negat exsistentiam supremi legislatoris; et tamen nos subesse obligationi evidenter scimus. Conferatur

[1] Ethic. II. prop. 13. schol.

argumentum deontologicum c. 6. a. 2. — Destruit libertatem et cum ea actionis imputabilitatem, meritum et demeritum. — Nullum est peccatum et nullum vitium, quia omnia sunt divina.

Cum ordine morali cadit socialis. Praesertim pantheismi proprium est, ut ii, qui ingenio, potestate, divitiis excellunt, aliorum hominum quasi dii esse sibi videantur. Hinc interdum oritur superbia quaedam diabolica, qua se alios homines pluris superare putant, quam hi bestiis praestent; hinc vita libidinosa, quum diis omnia sint licita; hinc iustitiae et caritatis sensus sublatus; hinc pauperum et debilium contemptus et oppressio; hinc abusus potestatis publicae ad privata commoda, quum vulgus sit propter magistratuum divinitatem, non hi propter populum; hinc bella contra nationes debiliores sine scrupulo suscepta, quum infirmior omni iure in potentiorem careat; hinc, ut breviter dicam, ruina ordinis domestici, civilis et internationalis.

3. Pantheismus est contra consensum generis humani, quod Deum a nobis substantialiter distinctum semper coluit. Conferatur argumentum ethnologicum c. 6. a. 3. — Neque in eo solum, quod Deum esse negant, pantheistae persuasioni omnium contradicunt, sed in aliis multis. Nam omnes homines consentiunt res mundanas realiter et substantialiter inter se distingui; hominem esse liberum; cursum mundi non esse necessarium, sed numinis arbitrio subiectum; substantiam rerum mundanarum et hominis non esse divinam et infinitam, sed propriam et finitam,

4. Falsitas pantheismi etiam inde arguitur, quod, quae sunt in hominibus nobiliora, exstinguit.

a) Religionis verae in homine vim esse maxime salutarem historia christianismi testatur et propria cuique fidelium experientia probat. Immo ipsas religiones superstitiosas propter veritatis vestigia in iis recondita, quamquam errores admixti summa mala nimis saepe generant, fructibus laetissimis non carere videmus. Atqui religionem pantheismus enecat. Nomen quippe Dei magnificum iactat, sed deus pantheistarum non est pater, qui nos amat et ex amoris abundantia creavit, conservat et omnibus bonis replet, qui preces filiorum audit, qui in periculis et miseriis nobis est spes firmissima et auxiliator fortis. Deus pantheistarum non est is, ad quem cor nostrum creatum esse S. Augustini nobile pectus tanto affectu sensit. Quam frigidum illud idealistarum numen: illud Ego Fichtii, illa identitas Schellingii, illud esse abstractissimum Hegelii?

At, inquiunt, quid magnificentius, quam ut cum pantheistis in flore campi, in gutta roris, in radio solis, in omni re ipsam videamus substantiam absolutam, omnium bonorum fontem et omnis laudis thema nobilissimum? — Stultas declamationes! Quid enim est deus pantheistarum? Ipse in flore nihil est quam flos, in gutta deus est gutta, in radio radius. Nihil igitur video, nihil habeo, nisi florem, guttam et radium. Alibi quidem alias dei formas habeo, sed in flore aut gutta aut radio non sunt. Et si adessent, si totus hic mundus adesset, quid haberemus nisi molem caecam et mortuam, massam brutam sine mente et sine amore? Hic non est Deus, quem quaerit cor nostrum. Contra theista in flore agnoscit Deum, qui eum ex amore erga nos creavit et conservat: theistae flos non est merus flos, sed praesens adest Deus conservator, Deus, inquam, pater benevolus, qui ubique, etiam in flore, est idem bonum infinitum omni amore cordis nostri dignissimum.

At, inquiunt iterum, quam magnum animum ad summa quaeque suscipienda pantheistae dat illa conscientia, quia est cum Deo unus? — Misera deliria! non enim tu, pantheista, ex deo tuo infinitus et fortis redderis, sed deus ex te finitur et infirmatur. Insipienter igitur ex tali deo incenderis. Deinde ille deus non magis ad praeclara opera iuvat quam ad nefaria. Contra theista in Deo suo, qui semper omnipotens est et infirma mundi eligit, ut confundat fortia, bene spem certissimam ad omne bonum moliendum reponit.

b) Pantheismus virtutis studium e medio tollit. Tollit enim libertatem, obligationem divinae voluntatis, sanctionem vitae futurae. Cum his autem tollitur ordo moralis. — Neque interest, quod pantheistae interdum praecepta moralia conscribunt non nimis mala. In hoc enim sibi non cohaerent; neque illa placita ullam vim afferunt, qua homo ad passiones suas debellandas moveatur. Ceterum etiam iniqua sat frequenter in moralibus praecipiunt: praesertim ius esse fortioris saepe tradunt.

c) Pantheismus adversatur artibus, quia ex religione et motivis moralibus, quae pantheista e medio aufert, artes potissimum aluntur.

d) Phantheismus philosophiam evertit. Incipit enim a dogmate absurdissimo, omnia, quae sunt, unius esse substantiae et inter se realiter non differre. Super quo fundamento non possunt aedificari nisi sophismata et somnia extravagantia. Hoc, quamvis etiam apud Spinozam abunde observetur, maxime in idealistis Germanis cernitur: cuius rei aliqua exempla habebis ex iis, quae infra

contra Spinozam et Hegel dicentur. Quin excessus idealistarum animos hominum a philosophia, tamquam a disciplina nugatoria et somniis unice dedita, tandem averterunt et ad sensualismum ac materialismum compulerunt, qui quam sit scientiae perniciosus, n. 677. exposuimus.

719. Arg. V. (Ex theologicis.) Pantheismum esse absurdum sequitur ex proprietatibus entis a se.

1. Deus est infinitus. Ex pantheistis Deus intrinsecus evolvitur phaenomenis finitis; ergo etiam in Deo sunt limites. Ex pantheistis multae imperfectiones sunt in Deo: scil. omnes rerum defectus Deo sunt proprii; in homine Deus dolorem et famem patitur, ignorat, errat, mente alienatur, passionibus et libidinibus inquinatur.

2. Deus est simplicissimus. Secundum pantheistas maxime est compositus; compositio enim tot rerum mundanarum, quantumvis ea dicatur esse mere phaenomenalis, Deo est propria, in cuius summa simplicitate etiam phaenomenalis compositio esse non debet.

Contra Dei simplicitatem et summam aeternitatem etiam in eo peccant pantheistae, quia successionem rerum mundanarum vel illusionum ei ascribunt.

3. Deus omnes perfectiones, quarum est capax, necessario et semper possidet. Secundum pantheistas iugiter formas acquirit et amittit. — Addimus: impossibile est res finitas huius mundi naturam entis infiniti intrare, quum inter finitum et infinitum non sit debita proportio ad talem informationem requisita.

720. Arg. VI. (Ex logicis.) 1. Idealistae cognitione res produci ponunt. Atqui hoc est omnino falsum. Nam omnis cognitio supponit obiectum et obiecto mensuratur; cognitionis nimirum proprium est, ut sit vera vel falsa, et id ei convenit secundum conformitatem vel difformitatem ad obiectum, quod independenter a cognitione, qua tali, exsistit. Si cognitione obiectum fieret, nulla cognitio esset falsa. Quin, ut id illustrationis causa addam, ipsa cognitio summi Dei obiectum supponit. Nempe ratione prius Deus est, tum se comprehendit; ratione prius Deus est fundamentum possibilium, tum Deus ut fundamentum et consequenter ipsa possibilia cognoscuntur; ratione prius Deus mundum creare decernit, tum hoc decretum et simul res exsistentes vi eius futurae videntur. A fortiori cognitio humana obiectum supponit. — Deinde, si cognitione res fiunt, primum rerum principium se cognoscendo se

efficiet sive ponet, ut Fichte expresse docet. Iam vero, quam absurdum sit aliquid se ipsum efficere et causare, in comperto est, quum nihil possit se ipso esse prius. — Denique, si originem, progressum et modum cognitionis nostrae intellectualis inquirimus, manifestum fit conceptus nostros ex cognitione sensitiva virtute intellectus abstractiva generari, ipsam autem sensationem ab obiectis impressione in sensoriis facta causari. Quare intellectus noster non producit res neque cum iis identificatur, sed res causant cognitionem. De hoc themate consulatur psychologia. — Postremo, si intellectione res fierent, universalia a parte rei exsisterent; de quo statim pauca (sub 3).

Neque Spinoza habitudinem inter intellectum et res felicius explicat. Dicit enim[1] evolutionem substantiae divinae, ut est cogitatio absoluta, eodem ordine fieri atque eius evolutionem, ut est extensio absoluta; hinc conformitatem intellectus cum rebus oriri. At primum experientia certum est cognitionem nostram rebus non tantum parallelam esse, sed ab iis etiam causari; immo certitudo de corporum exsistentia eo potissimum nititur, quod res impressionibus in sensario factis sensationem causant. Deinde in suppositione Spinozae error esset impossibilis.[2].

2. Supponunt pantheistae ordinem conceptuum nostrorum esse eundem atque ordinem rerum. Spinoza enim in definitionibus et axiomatis, quae ponit, constanter pro eodem sumit aliquam rem ab altera dependere et conceptum rei dependenter a conceptu alterius formari; deinde Eth. II. prop. 7. expresse statuit connexionem idearum et rerum esse eandem. Item idealistae primum principium cognitionis pro principio essendi accipiunt, quod facere non possunt, nisi supponentes ordinem cognitionis et essendi esse unum; idem inde sequitur, quod dicunt res non esse, nisi quatenus

---

[1] Ethic. II. prop. 7. et schol.

[2] Quae de origine erroris Spinoza disputat, omnino non satisfaciunt. V. gr. Eth. II. prop. 17. coroll. legimus mentem humanam, quando modo afficitur, qui a corpore externo imprimi solet, id corpus ut praesens contemplari, nisi aliquid est, quod illam affectionem sine influxu externo ortam esse nos monet; iam fieri posse, ut illa affectio sponte oriatur, quin de absentia corporis externi moneamur, et tunc nos necessario falli, quum iudicemus adesse, quod abest. Verum, quum ex Spinozae placitis evolutio cogitationis in mundo respondeat evolutioni extensionis, illa affectio in nobis intuitionem corporis externi generare non potest, nisi quando illud corpus vere affectionem effecit, non quando sponte est orta. — Alia multa, quae contra thesim Spinozae et contra modum, quo eam probat, dici debent, omitto, ne in infinitum texatur disputatio.

intellectu producuntur. — Contra hanc pantheistarum assertionem bene De San[1]: „Praedicta, inquit, suppositio 1° est arbitraria. Etenim a) ex eo, quod in aliquo ordine aliquid est primum, non est consequens ipsum simpliciter et universaliter loquendo esse primum. Sicuti v. gr. in ordine intentionis finis est primus, tametsi in ordine exsecutionis sive rerum finis sit ultimus. Et quidem, quod speciatim attinet ad ordinem cognitionis, b) primum intelligibile relate ad aliquem intellectum est id, quod primo ac per se proportionatur virtuti cognoscitivae talis intellectus. Sed cum hoc, quod aliquid primo ac per se proportionatur virtuti cognoscitivae alicuius intellectus, stat ipsum non esse primum in rebus, sed magis ultimum, si vis cognoscitiva alicuius intellectus sit valde exigua et debilis. . . . 2° Si fiat recursus ad experientiam, eadem illa suppositio sese prodit aperte falsam. Est quippe factum summopere perspicuum intellectum humanum in omni suo investigatione eo perpetuo conniti, ut eorum, quae immediate apparent, causas inveniat. Ideoque ille in studio sapientiae censetur magis ceteris profecisse, qui plures rerum causas et altiores et priores perspectas habet. Non ergo naturalis processus cognitionis humanae est a causis ad effectus, sed ab effectibus ad causas: sive, quod idem est, ea, quae sunt posteriora quoad se, sunt priora quoad nos."

3. Pantheistae universalia formaliter sumpta principium essendi esse haud raro fingunt. Spinoza[2] enim nos in omni idea cuiusvis rei singularis infinitam Dei essentiam adaequate cognoscere docet. Omnibus autem corporibus singularibus, si mentem Spinozae sequimur, communis est sola ratio extensionis, et ideis particularibus sola ratio cogitationis; extensio autem et cogitatio, ut sunt rationes omnibus corporibus et ideis communes, sine dubio universales sunt. Ergo extensio universalis et cogitatio universalis tamquam essentia Dei principium rerum sunt. Hegel disertis verbis esse communissimum originem omnium statuit.

At esse vel extensio vel cogitatio universalis non possunt esse principium rerum, quia universalia ex parte rei non exsistunt. Per se enim intelligitur omnem rem exsistentem esse singularem. Item si, ut in psychologia fit, originem conceptuum nostrorum ope experientiae perscrutamur, rationem universalitatis invenimus rebus non competere, nisi operatione intellectus, quae a condicionibus

[1] Cosmol. (1881) p. 76. [2] Ethic. II. prop. 45—47.

generice, specifice, individualiter determinantibus, quibus ex parte rei vestiuntur, abstrahit. — Deinde, si esse vel extensio vel cogitatio universalis principium omnium immanens et tota eorum substantia essent, de illis ceterae rationes rerum tamquam mera accidentia praedicarentur. Dicendum igitur esset: Ens vel extensio est lapis, est sol; ens vel cogitatio est idea lapidis, est idea solis. Verum communis hominum persuasio et evidentiae lux monent, ut e contrario praedicemus: Lapis est extensus, est ens; idea solis est cogitatio, est ens.

4. Sollemne est pantheistarum dogma contraria esse identica. Et Hegel quidem hoc axioma fundamentum doctrinae suae disertissime iacit. Sed iam Fichte thesi, antithesi et oppositorum synthesi omnia fieri praeceperat. Huius mirae doctrinae (ut de antiquis temporibus taceam) semina sunt apud Spinozam. Qui[1] conceptum trianguli et iudicium, summam angulorum aequare duos rectos (quod iudicium perperam volitionem appellat), nihil differre inde probat, quod iudicium conceptum trianguli et hic illud involvit. Sane eodem iure probaretur inter patrem et filium nihil interesse, quia neque pater sine filio neque sine patre filius concipitur, aut omnia contraria esse idem, quia alterum inducit conceptum alterius. — Hanc pantheistarum de contrariis sententiam absurdam esse non est, cur multis explicetur. Destruitur enim principium contradictionis et de omni scientia conclamatum est, quum aequo iure praedicatum de subiecto et affirmetur et negetur.

ARTICULUS III.

CONFUTATIO SPINOZAE.

721. 1. Ethicam, in qua doctrinam suam praecipue exponit, Spinoza incipit ab octo definitionibus. Afferamus singulas, ut, quae notanda esse videantur, addamus.

Definitio I. „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit exsistentiam; sive id, cuius natura non potest concipi nisi exsistens.“

Resp. a) „Causa sui“ nihil est; neque enim quidquam se ipsum efficit. Debuit igitur dicere „ens a se“ vel „ens intrinsecus necessarium“ vel simile quid. — b) Definitio entis necessarii, prout eam ponit Spinoza, legitima non est, quia supponit valorem argumenti ontologici S. Anselmi. Haec autem suppositio est gratuita,

---

[1] Ethic. II. prop. 49.

immo, ut c. 3. a. 1. probavimus, falsa. Quare ens necessarium, ut a Spinoza definitur, chimaera est. — Dicendum igitur est: ens necessarium est illud, quod rationem (non causam) sui esse in se habet vel quod vi essentiae exsistit. Tale ens vere exsistere probandum est a posteriori.

Def. II. „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper maius concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore." Verba aliquantulam obscuritatem habent. Sed sensus omnino videtur esse hic: Corpus est finitum, quia *iuxta* quodvis corpus aliud esse potest, quo terminatur; cogitatio finita est, quia *post* illam (et ante illam) alia esse potest, qua terminatur.

Resp. a) Definitio non potest applicari, nisi quando plura eiusdem essentiae esse possunt. Sed, si quaero v. gr. utrum essentia trianguli sit ens finitum an infinitum, nihil ex ista definitione iudicare possum, quia essentia trianguli universalis est unica. — Immo definitio videtur solum valere de extensione locali finita et de successione durationis finita. Nam, ut probes v. gr. numerum binarium esse finitum, ista definitione uti non poteris, nisi forte verba eius ad alium sensum detorqueas. — b) Definitionem nihil valere ipso exemplo corporis et cogitationis probatur. Corpus enim non propterea tantum finitum est, quia aliud corpus iuxta esse potest, sed etiam ex eo, quia caret maiore pondere, quia sine intellectu est etc. Item cogitatio nostra finita est, non tantum quia in tempore incipit et finitur, sed maxime, quia non est clarior, quia non plura simul amplectitur etc. Immo corpus unius pedis adhuc finitae extensionis esset, quamvis fingeres nullum aliud corpus possibile esse. Finitum enim est omne id, quod parvulis passibus vel gradibus vel partibus utcumque transiri vel exhauriri potest; in universali autem ratione entis finitum est, cui omnino aliquid perfectionis deest.

Def. III. „Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat."

Resp. a) Haec definitio comparanda est cum axiomate Spinozae quarto, quod sic habet: „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit." Ex definitione et axiomate comparatis sequitur nullam substantiam posse esse effectum. Misere igitur Spinoza accidens et effectum i. e. nexum inhaesionis, quo

accidens ad substantiam refertur, et nexum causalitatis, qui est inter causam et effectum confundit; confundit etiam conceptum substantiae, quae est *in se*, et Dei, qui est ens *a se*. Supponit igitur Spinoza solum ens a se esse substantiam, i. e. dogma totius systematis gravissimum et fundamentale non probatur, quum probatione valde indigeat, sed gratis asseritur. — b) Quum conceptus speciei involvat conceptum generis et quum omnes conceptus inferiores rationem entis involvant, ex definitione Spinozae sequitur solum ens ut sic esse substantiam et expressiores entis determinationes esse eius accidentia; hoc autem est contra mentem omnium hominum (exceptis utique Hegelianis) et ipsius Spinozae. — c) Immo, quum ex mente Spinozae (ut ex demonstratione propositionis secundae, quam postea afferemus, patet), quando duae res aliquam notam essentialem communem habent, conceptus alterius alterum involvat, substantia, ut a Spinoza definitur, chimaera est neque ullum ens substantia esse potest, quia, quidquid est, cum aliis in ratione essentiali entis, saltem analogice, convenit et sic eorum conceptum involvit. — d) Spinoza probare deberet exsistere aliquam substantiam eo sensu, quem ipse definivit; id autem gratis supponit.

Def. IV. „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tamquam eiusdem essentiam constituens." Attributum igitur est nota substantiae essentialis. Attributum non est in substantia tamquam in alio, sed est in se [1].

Resp. Hic explicandum esset, quomodo conceptus substantiae et attributi differant. Propositione enim decima discimus attributum per se concipi et conceptum alius rei non involvere. Attributum igitur est substantia. Iam vero cur duo attributa cogitationis et extensionis non sunt duae, sed una Dei substantia?

Def. V. „Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur." Modus igitur est nota substantiae accidentalis. Modus est in substantia tamquam in alio [2]; substantia est causa efficiens modorum [3].

Resp. a) Quum apud Spinozam solus Deus sit substantia et quum Deus, ut probavimus, accidentia vere dicta nulla habeat, modus, prout a Spinoza definitur, chimaera est. — b) Accidentia sive modi etiam sine substantia abstracte concipi possunt et ideo conceptus accidentis non necessario nec semper conceptum sub-

[1] Ethic. I. prop. 4. dem. et prop. 6. coroll. [2] Ibid.
[3] Ibid. I. prop. 16. et 17. cum coroll.

stantiae involvit. Quin homines non tam accidentia per substantiam quam substantiae naturam per accidentia concipiunt. — c) Pleraque accidentia non sunt effectus stricte dicti substantiae subiectae. Omnino dolendum est Spinozam nullam dedisse expressam definitionem, quid intelligatur causa et quid effectus.

Def. VI. „Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.“

Resp. a) Si ad infinitatem Dei spectat, ut infinite multa habeat attributa [1], cur attributa, quae pariter infinita sunt, non constant singula iterum infinite multis attributis secundariis, haec infinite multis tertiariis et ita in infinitum? — Deinde, si ad infinitatem attributi spectat, ut infinite multos habeat effectus sive modos [2], cur substantia divina infinita loco attributorum non habet infinite multos modos sive effectus? Breviter: non intelligitur, cur infinitas substantiae explicetur attributis, infinitas attributi effectibus. — b) Quum ex mente Spinozae Deus eo sensu infinite multa habeat attributa, ut nullum attributum possibile de eo negari possit, Deus, ut eum Spinoza definit, chimaera est. Nulla enim substantia omnia attributa possibilia habet, sed v. gr. substantia aut spiritualis est aut corporea, numquam utrumque. Ergo philosophia Spinozae tota supra entia chimaerica fundatur, quae sunt causa sui, substantia, Deus, ut ab hoc philosopho definiuntur.

Def. VII. „Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate exsistit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad exsistendum et operandum certa ac determinata ratione.“

Resp. Ad veram libertatem non tantum requiritur libertas a necessitate externa vel coactione, sed etiam a necessitate interna, i. e. requiritur, ut causa positis omnibus ad agendum requisitis possit agere et non agere, agere hoc vel illud. — Talem libertatem exsistere Spinoza negat. Propterea debuit candide et sincere cum re etiam nomen repudiare, non dolose rem destruere voce, cuius significatio falsatur, retenta. Generatim Spinoza et pantheistae vocum significationibus falsandis insignes sunt; falsant enim conceptum entis necessarii, substantiae, Dei, libertatis etc.

---

[1] Hoc definitio Dei supponit. Praeterea prop. 9. expresse statuit: „Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.“

[2] Ethic. I. prop. 16.

Def. VIII. „Per aeternitatem intelligo ipsam exsistentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur."

Resp. Aeternitas non est exsistentia, sed duratio. Definitur enim duratio tota simul i. e. duratio sine initio et fine et mutabilitate.

722. 2. Definitionibus Spinoza subiungit septem axiomata. Iudicemus singula.

Axioma I. „Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt", i. e. nihil est praeter (substantiam eiusque) attributa et modos.

Resp. Hic accurate explicandum erat ad attributa pertinere individuationem sive haecceitatem, differentiam specificam, rationes genericas inferiores et superiores, ipsam rationem entis universalissimam. — Explicandum erat praeter definitionem essentiae, quae fit per attributa sive partes metaphysicas, aliam esse, quae fit per partes physicas, v. gr. si hominem definio substantiam ex corpore et anima intellectiva compositam; et monendum erat partes physicas, non obstante unitate essentiae, realiter differre. — Explicandum erat modos sive accidentia alia esse propria et necessaria, alia stricte dicta et contingentia; alia esse metaphysica et ratione tantum a subiecto distincta, alia physica et realiter distincta. — Explicandum denique erat aliquid in alio esse posse aut tamquam accidens aut tamquam terminum. Potest enim aliquid in alio esse tamquam terminus imitabilitatis, ut sunt possibilia in Deo, aut tamquam terminus cognitionis, ut sunt universalia in mente nostra, aut tamquam terminus appetitus, ut est finis in voluntate. — Alto silentio haec omnia abscondit Spinoza, quia omnes has differentias tacite, quin ullam rationem afferat, negat: terminis summopere ambiguis, qui sunt „in se" et „in alio", sophistice ludit.

Ax. II. „Id, quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet."

Resp. a) Potest etiam aliquando ens chimaericum confingi, quod neque per se neque per aliud vere concipitur. Hoc Spinoza in conceptu causae sui, substantiae, Dei non satis consideravit. — b) Potest aliquid cognitionem humanam superare, ut mysterium SS. Trinitatis, quod neque per se neque per aliud plene intelligimus. — c) Saepe ad plenam rei cognitionem requiritur, ut tum in se tum in relatione ad alia consideretur.

Ax. III. „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus; et contra, si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur."

Resp. Hic Spinoza sine probatione tamquam axioma immediate evidens supponit libertatem indifferentiae esse nullam. Hoc autem non est immediate evidens, sed evidentiae internae contradicit.

Ax. IV. „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit."

Resp. Possumus effectum cognoscere, quin de causa cogitemus, et cognito effectu saepe ignoramus causam. V. gr. cognoscimus horologium, quamvis de artifice, qui fecit, nihil cogitemus vel, quis sit, ignoremus. — Quin cognitio nostra a posteriori ad prius, ab accidente extrinsecus sensibili ad essentiam internam, ab effectu ad causam procedere solet.

Ax. V. „Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit."

Resp. Axioma supponit esse quaedam, quae nihil inter se commune habent. Revera autem omnia saltem in ratione entis, unius, veri etc. conveniunt. Negandum igitur est suppositum axiomatis.

Ax. VI. „Idea vera debet cum suo ideato convenire."

Resp. a) Hoc non est axioma, sed definitio veritatis, quam omnes dicunt esse adaequationem intellectus cum re. — b) Spinoza non considerat veritatem perfecte non inesse ideis sive conceptibus, sed iudiciis.

Ax. VII. „Quidquid, ut non exsistens, potest concipi, eius essentia non involvit exsistentiam."

Resp. Axioma falsum est, quia supponit valorem argumenti ontologici, quem nullum esse probavimus.

723. 3. Omnes igitur definitiones et omnia axiomata Spinozae soliditate et veritate carent. Sic universo systematis fundamento sublato totum aedificium ruat necesse est. Nihilominus aliquas ex primis propositionibus ethicae speciali examini subiciamus.

Prop. II. „Duae substantiae diversa attributa habentes nihil inter se commune habent. — Demonstr. Patet ex defin. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit." — Sensus verborum, quae aliquantulam obscuritatem habent, hic videtur esse: Si duae substantiae specie (vel numero) differunt, nullam notam essentialem communem habent, quia secus una conceptum alterius involveret et hinc (ex def. 3.) neutra esset substantia.

Resp. a) Demonstratio nulla est, quia nititur absurda definitione substantiae. Substantia, ut hic a Spinoza sumitur, est ens chimaericum, quia non possunt esse duae res, quae nihil essentiale inter se (saltem analogice) commune habent. Conveniunt enim, ut saepe dixi, saltem in ratione essentiali entis. — b) Propositio falsa est, ut patet exemplis. Petrus et Paulus attributo i. e. individuatione differunt; multa autem essentialia habent communia, velut rationem entis, substantiae, viventis, animalis etc. Item leo et canis attributo i. e. differentia specifica distinguuntur, multa autem essentialia habent communia, velut rationem animalis, corporis etc.

Prop. III. „Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.“ — Demonstr. ax. 4. et 5.

Resp. a) Demonstratio nulla est, quia axiomata invalida sunt. — b) Negandum est suppositum propositionis nempe esse res, quae nihil inter se commune habent.

Prop. V. „In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.“ — Demonstr. Solis accidentibus (modis, affectionibus) duae substantiae differre non possunt. Differunt igitur attributo; ergo (ex prop. 2.) nihil inter se commune habent.

Resp. a) Demonstratio nulla est, quia nititur propositione 2. absurda. — b) Propositio falsa est, ut facile patet exemplis. Possunt enim substantiae eiusdem generis esse vel etiam tota specie convenire et sola individuatione differre.

Prop. VI. „Una substantia non potest produci ab alia substantia. — Demonstr. In rerum natura non possunt dari duae substantiae eiusdem attributi, hoc est, quae aliquid inter se commune habent (ex prop. 5). Adeoque (ex prop. 3.) una alterius causa esse nequit, sive una ab alia non potest produci.“

Resp. a) Demonstratio nulla est, quia nititur falsis propositionibus. — b) Propositio falsa est, quia contradicit experientiae cotidianae, quum videamus unum hominem ab alio, unum vivens ab alio generari. Si obicitur hominem non esse substantiam sensu Spinozae, responde substantiam, ut eam definit Spinoza, revera a nulla causa fieri posse, quia nulla causa producit chimaeram.

Prop. VII. „Ad naturam substantiae pertinet exsistere. — Demonstr. Substantia non potest produci ab alio (ex prop. 6.); erit itaque causa sui [ens intrinsecus necessarium], i. e. ipsius

essentia involvit necessario exsistentiam, sive ad eius naturam pertinet exsistere."

Resp. Demonstratio nulla est, quia nititur falsa propositione. Ipsa thesis valet de sola substantia divina, non ut eam definit Spinoza, sed ut eam theistae profitentur.

Prop. VIII. „Omnis substantia est necessario infinita. — Demonstr. Substantia unius attributi nonnisi unica exsistit (ex prop. 5.) et ad ipsius naturam pertinet exsistere (ex prop. 7). Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita exsistere. At non finita. Nam (ex def. 2.) deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet exsistere (ex prop. 7.), adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum" (ex prop. 5).

Resp. Demonstratio nulla est, quia nititur falsa propositione 5. et falsa definitione finiti. Ceterum id, quod Spinoza hic de omni substantia affirmat, de sola substantia divina verum est.

Prop. XI. „Deus . . . necessario exsistit. — Demonstr. Si negas, concipe, si fieri potest, Deum non exsistere. Ergo (ex ax. 7.) eius essentia non involvit exsistentiam. Atqui hoc est absurdum" (ex prop. 7).

Resp. Thesis vera est, sed probatio nulla. Nam a) supponit valorem argumenti ontologici, quum ax. 7. adhibeatur. b) Supponit aliquam substantiam, ut a Spinoza definitur, exsistere, quia ad prop. 7. provocatur. c) Supponit Deum, ut a Spinoza definitur, esse possibilem.

Prop. XIV. „Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia." — Demonstr. Nullum attributum possibile de Deo negari potest, quia (ex def. 6.) infinite multa attributa habet. Si igitur praeter Deum esset aliqua substantia, haec aliquo attributo cum Deo conveniret; id autem (ex prop. 5.) esse non potest.

Resp. Propositio falsa est; demonstratio autem nititur absurda definitione Dei et (quia provocatur ad prop. 5.) substantiae.

Prop. XV. „Quidquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest", i. e. omnia, quae praeter Deum (eiusque attributa) sunt, sunt modi Dei." — Demonstr. Omnis res est aut substantia (vel attributum substantiae) aut modus substantiae (ex ax. 1). Atqui praeter Deum nulla est substantia (ex prop. 14). Ergo omnia praeter Deum sunt modi substantiae, et quidem substantiae divinae, praeter quam nulla est, cuius modi esse possint.

Resp. Demonstratio nulla est, quia nititur propositione 14. Thesis ipsa falsa est, quia Deus nulla habet accidentia sive modos, et quia praeter eum multae aliae sunt substantiae earumque accidentia.

724. Hic iam finem faciamus; dicta enim sufficiunt, ut indoles argumentationis Spinozianae cognoscatur et totum eius systema omni fundamento carere intelligatur. Addimus alia pauca, in quibus Spinoza delinquit:

a) Substantiam divinam asserit esse simplicem et indivisibilem [1], et tamen extensionem attributum eius essentiale esse ponit. Iam vero extensio ex conceptu suo dicit positionem partium extra partes et ideo compositionem realem involvit, quae est primus gradus ad divisionem.

b) Non intelligitur, cur cogitatio solam extensionem contempletur, quum infinite multa alia attributa plane incognita maneant. — Praeterea extensio et cogitatio secundum Spinozam eundem ambitum habere debent. Revera tamen cogitatio ulterius extenditur, quia non habemus solas ideas corporum, sed etiam ideas idearum.

c) Non intelligitur, cur attributa cogitationis et extensionis praeter modos infinitos, quibus explicantur [2], res particulares et finitas huius mundi gignant. Praecipue non intelligitur, cur haec sint genera et species rerum, ut eas de facto in mundo observamus.

d) Docet Spinoza ab attributo divino immediate non determinari nisi modos infinitos, ab his alios modos infinitos et numquam ex modo infinito immediate derivari modum finitum; sed rem particularem a Deo non fieri, nisi quatenus modificatus est alia re particulari, quae iterum a tertia causatur et ita in infinitum, quin umquam ad causam primam particularem perveniatur [3]. Verum sic series infinita causarum particularium aperte incausata est; a substantia enim divina neque immediate neque mediate facta est, quia numquam ex modis infinitis ad finitos transitus fit.

e) Sensus et phantasia secundum Spinozam non sunt modi cogitationis, sed extensionis [4]. Verum hoc esse non potest, quia viribus physicis et chimicis, ut contra materialistas ostendimus, vita sensitiva non explicatur.

---

[1] Ethic. I. prop. 13. [2] Cf. ibid. I. prop. 21. 22. 36.
[3] Ibid. I. prop. 28. [4] Ibid. II. prop. 49. schol.

ARTICULUS IV.

CONFUTATIO HEGELII.

725. Hegelii systema, si rem theoretice iudicas, non uno capite Spinozam superat. Principium rerum Hegel et Spinoza ponunt esse aliquid in rebus universalissimum. Sed Spinoza in extensione, quae est omnium corporum, et cogitatione, quae est omnium conceptuum, sistit. Hegel vero supra extensionem et cogitationem altius adhuc ascendi posse vidit et ad ipsam rationem entis absolute universalissimam pervenit eamque unam, loco duorum attributorum apud Spinozam, rerum principium posuit. — Deinde Spinoza doctrinae de identitate contrariorum semina sparserat [n. 720, 4.]; Hegel eam clare tamquam dogma pantheismi essentiale cognovit et diserte proposuit et basin, ut decet, systematis sui monistici esse voluit. — Denique solus Hegel rationem reddere conatur, cur evolutione Absoluti necessaria mundus evadat talis, qualis est.

Nihilominus Spinozismus practice periculosior est quam error Hegelii. Hegel enim ex esse puro et simplici ad mundum concretum et varietatem eius multiplicem dialectice venire non poterat, nisi figmentis apertissimis et sophismatis quasi palpabilibus. Accedit, quod Hegel lingua utitur supra omnem modum obscura; non potest enim systema eius perspicue exponi, quin statim omnium oculis eius falsitas pateat. Contra Spinoza facillime legitur, verbis clarissimis utitur et demonstrationis mathematicae fuco lectorem circumvenit. — Sed iam ad particularia in systemate Hegelii veniamus.

726. 1. Dicit Hegel: Cogitare et esse non differunt. Primum autem in cogitatione est esse purum. Ergo esse purum est principium, ex quo evolutione immanenti omnes res fiunt.

Resp. a) Neg. Mai. Nam qui dicit cogitare et esse nihil differre, eo ipso dicit intellectum producere res et ordinem conceptuum esse ordinem rerum. Quae omnia quantopere sint a veritate aliena, n. 720. satis indicavimus. — b) Nego aliquo modo Min. Nam eodem iure, quo Hegel dicit esse et cogitare non differre, dici potest esse et cognoscere non differre. Primum autem in cognitione nostra non est conceptus intellectualis esse abstracti et universalis, sed cognitio sensitiva alicuius rei singularis et concretae. — c) Neg. Consqs. Nam esse non ita est principium intellectionis, ut notio abstractissima evolutione immanenti

se ipsam impleat et magis concretam reddat, sed rationes, quibus ens determinatur, intellectus ab obiectis externis sensu mediante haurit. A pari igitur secundum ipsas Hegelii praemissas esse purum universitatem rerum evolutione immanenti non producit. — d) Neg. Consqs. Nam esse purum non est ex parte rei, quia generatim universalia non exsistunt ex parte rei. Id autem, quod non est ex parte rei, non potest esse principium rerum. — e) Neg. iterum Consqs. Nam esse abstractum est in nuda potentia ad determinationes ulteriores et ad omnia particularia. Atqui nuda potentia se ipsam actuare non potest. Ergo esse purum non se ipso evolvitur ad universitatem rerum.

727. 2. Dicit Hegel: Esse purum omni determinatione caret; est igitur idem, quod nihil.

Resp. a) Esse nequaquam omni determinatione sive comprehensione caret, sed comprehendit id, quod omnibus rebus commune est. — b) Determinatio ex mente Hegelii, qui in hac re Spinozam laudat, est mera negatio sive nihilum quoddam. Dicit igitur Hegel esse eo ipso, quia omni nihilo caret, esse nihilum. Quo quid potest magis absonum cogitari? — c) Esse et nihil contradictoria sunt. Hegel igitur, quum haec dicat esse idem, statim ab initio philosophiae suae principium contradictionis destruit. Quo sublato, omnis scientia perit. — d) Si esse et nihil idem sunt, distingui non possunt. Sed, ipso Hegelio fatente, mente distinguuntur. Opinione, inquit, esse et nihil differunt. Unde haec opinio, quae identica dividit? — e) Esse omni determinatione carere mens videre non potest, nisi quando illud cum rebus determinatis aliunde notis comparat, i. e. esse vacuum se non implet evolutione immanenti, sed ope experientiae. Quin ipse conceptus differentiae ex esse puro evolvi non potest, sed habetur ex abstractione de obiectis externis facta.

728. 3. Dicit Hegel: Identitas esse et nihili est fieri.

Resp. a) Fieri dicit ens *post* nihilum, non identitatem utriusque. Unde igitur esse purum conceptum prioris et posterioris accepit? Vides hic iterum, ut antea de conceptu differentiae diximus, Hegelium, quum fingat esse purum se ipsum implere, clam ex experientia rerum desumere, unde illud impleat. — b) Fieri non dicit tantum prioritatem causae, sed etiam actionem eius efficientem. Unde ratio actionis ad esse purum accedit nisi ex experientia? — c) Secundum Hegel esse et nihil simul idem sunt et simul diversa. In quantum diversa sunt, esse purum ad rationem

nihili se solo evolvi non potest; in quantum idem sunt, esse et nihil ad conceptum ipsius fieri non faciunt, quum fieri non sit transitus ab eodem in idem. Ergo nullo modo ab esse ad fieri evolutio procedere potest. Hegel sophistice esse et nihil modo identificat, modo diversificat, prout ad finem ab ipso intentum utile esse videtur. At ipsum esse purum, ut se evolvat, tam turpiter sophisticare quis credet? Quamquam in re adeo desperata omnia sophismata efficaciam non habent, quum nihilominus esse vacuum rationibus differentiae, prioritatis, actionis ex experientia surreptis impleri debeat neque ex seipso impleri possit.

729. 4. Dicit Hegel: Ex fieri resultat exstare sive aliquid sive ens cum determinatione et qualitate.

Resp. a) Fieri, quod hucusque Hegel descripsit, est motus ab esse vacuo ad nihilum absolutum aut e contra. Ex tali autem fieri oritur aut esse abstractum aut nihil purum, numquam autem ens determinatum. Hegel igitur iterum rationem determinationis vel qualitatis experientiae desumit, non evolutione immanenti esse abstracti educit. — b) Pessime Hegel ponit in fine motus *terminum a quo* et *terminum ad quem* coire, ut oriatur esse cum negatione. Contra in motu *terminus a quo* cessat et solus *terminus ad quem* relinquitur. Ceterum haec industria sophistam nihil iuvat; nam identitas esse et nihili non dat quidquam novi, sed haec duo, Hegelio ipso ita praecipiente, per se sola sunt identica. — c) Absurdum est omnem determinationem esse meram negationem. Nam praeter privationes et negationes procul dubio admitti debent determinationes positivae; quin privatio concipitur ex oppositione ad formam positivam debitam. Multae igitur sunt determinationes, quae nullam dicunt negationem, ut ratio intellectivi. Profecto solis negationibus entia non possunt multum diversificari. Nihil enim esset in rebus quam esse purum et eius negatio, quae duo insuper, ut Hegel vult, idem sunt. Itaque, ut varietas rerum oriatur, accedant necesse est formae positivae. — d) Ex fieri, inquit Hegel, resultat exstare sive actualitas quaedam. Sed melius diceretur ex actualitate oriri agere et fieri. Nullum enim est fieri, si nullum est agere; in tantum autem aliquid agit, in quantum est actu; hinc commune fertur adagium: agere sequitur esse. Revera actus, nisi prius fuit in causa, numquam fiet in effectu. — Neve obicias hic non agi de origine reali formae ex causa, sed de motu dialectico, qui ex conceptu ad conceptum transit. Nam etiam in illo motu dialectico prius forma, deinde inceptio eius et fieri concipiuntur.

730. 5. Dicit Hegel: Aliquid est aliud; identitas alicuius et alius est mutari.

Resp. a) Mutari non est identitas alicuius et alius, sed aliud post aliquid. Neque mutari concipitur sine actione mutante. Praeterea ad conceptum mutationis pertinet, ut *terminus ad quem* sit partim idem cum *termino a quo,* partim diversus. Rationem autem partis Hegel hucusque evolutione immanenti esse vacui non produxit: debet igitur iterum ad experientiam fugere, ut esse impleatur. — b) Mutatio non in eo est, ut aliquid sit vel fiat aliud a suo opposito: sic enim res non mutatur, sed manet, quod erat. Mutatio in eo est, ut aliquid fiat aliud a se ipso i. e. in eo, ut transeat in statum ab antecedenti diversum. Hegel autem hic loquitur de identitate, qua aliquid est aliud a suo contrario; secus enim aliquid esse aliud non vere diceretur.

731. 6. Dicit Hegel: Ex mutari resultat unum; nempe unum est ens, ut est distinctum ab alio, sive ens, ut est aliud ab alio [1].

Resp. a) Mutari secundum Hegel est identitas alicuius et alius vel potius transitus alicuius ad aliud. Ex hac autem mutatione oritur aliud, non unum. — b) Ens, ut est aliud ab alio, a doctoribus appellari solet aliquid. Et sic etiam Hegel loqui debebat; nam aliud ab alio est negatio alius, negatio autem alius secundum ipsum Hegel est aliquid. E contra unum communiter a doctoribus definitur ens, ut est indivisum in se. Idque iure merito; nam unum unionem indicat. Itaque, ni fallor, conceptum unius Hegel non habebit, nisi iterum experientiam adeat, ut inde notionem divisionis et indivisi accipiat; esse enim purum haec ex se non habet.

732. 7. Dicit Hegel: Unum, quia contraria (aliquid et aliud) continet, in se ipso dividitur, se a se ipso repellit. Sic oriuntur multa, quae, quia se mutuo repellunt, se simul attrahunt. Attractionis et repulsionis oppositione unum et tota qualitatis ratio tolluntur et manet quantitas.

Resp. a) Etiam esse contraria continet, quum sit simul nihil: deinde fieri est unum ex esse et nihil oppositis; aliquid est esse cum negatione; iterum aliquid est simul aliud; mutari est identitas alicuius et alius. Cur igitur in his omnibus contrarietas interna, quam in iis Hegel astruit, virtutem illam repulsivam non gignit, sed id solum in uno contingit? — b) Absurdum est plura eo

---

[1] Encyclop. Logik § 95.

ipso, quia omnia se mutuo repellunt, se attrahere. — c) Si attractionis et repulsionis oppositione unum periret, oriretur nihilum, non quantitas. — d) Repulsione sive multiplicatione unitatis oritur series numerorum integrorum; nullo autem modo quantitas continua, quam maxime Hegel hic intendit, ex uno nascitur. Quin ipsi numeri sola repulsione vel multiplicatione non fiunt; debet etiam aliquid esse, quo multiplicatio finitur, ne ultra omnem limitem excurrat. Multiplicationem autem unius attractione quadam finiri cogitari non potest. — e) Hegel, quando attractione et repulsione quantitatem oriri dicit, sine dubio maxime spectat extensionem localem. In hoc enim invenitur repulsio quaedam, quae partes, quominus in unum punctum coeant, impedit, et attractio quaedam, quae separationem partium prohibet et extensioni certos limites figit [1]. Sed unusquisque videt hic induci conceptum spatii, sine quo illa repulsio et attractio cogitari non possunt. Unde hic conceptus spatii? Certe non ex eo, quod est unum sive aliud ab alio. Vides iterum Hegelium, quum esse in mente nostra immanenter evolvi fingat, mundum evolutum supponere et ex iis, quae in hoc mundo observat, illud esse vacuum implere. — f) Absurdum est multiplicatione aliquam formam perire, quum potius crescat. Quantitas non est destructio qualitatis vel formae, sed eiusdem magnitudo. — g) Tota Hegelii dialectica definitione mala qualitatis et qantitatis nititur. Nam multae sunt qualitates, quae salva essentia rei mutantur, ut si aqua ex frigida fit calida, vel si lapis ex immoto fit motus. Contra interdum rationes quantitativae essentiam rei ingrediuntur, ut ternarius est de essentia trianguli. Sine dubio ad definitionem quantitatis non satis est, ut dicas eam esse determinationem rei accidentalem. Si autem ad definitionem quantitatis plus requiritur, unde Hegel hoc habet nisi ex experientia? — h) Unde subito hic oritur conceptus necessarii et contingentis, ut qualitas concipiatur tamquam determinatio necessaria, qua destructa oritur determinatio contingens? Nonne etiam hoc experientiae debetur?

733. Hic iam crisi nostrae finem imponamus. Facile esset in iis, quae deinceps Hegel dicit, novos errores sine numero monstrare. Nam, quo magis ad particularia Hegel descendit, eo difficilius fucus evolutionis immanentis praetenditur; deinde initia systematis

[1] Iam Kant materiam spatium eo impleri docuerat, quod omnes eius partes viribus repulsivis inter se agunt; quae vires repulsivae certum gradum habent, ultra quem extensionem non augent.

Hegel singulari cura et diligentissimo labore perfecit. Generatim apud Hegelium difficultas non est in eo, ut ea, quae profert, confutentur, sed ut id, quod dicere velit, feliciter divines. Neque enim tam loqui cum lectore quam aenigmata proponere videtur. Verum dicta nobis satis sint, quum fundamento sublato tota Hegelianismi structura collabatur necesse sit. — Adhuc in genere noto:

a) Ex esse abstracto ordo rerum concretus et multiplex evolutione immanenti fieri nequit. Hoc cuivis homini prudenti per se nullo experimento facto evidens est. Verum Hegelianismi crisi haec veritas quasi experimentaliter confirmata est. Vidimus enim Hegelium universitatem rerum supponere et notionibus inde abstractis vacuitatem esse puri implere, quamquam ipsum esse independenter ab experientia evolutione immanenti in mente nostra impleri velit.

b) Ex eadem crisi falsum esse patet, id quod Hegel dixit, omnes conceptus nostros internis contradictionibus inquietari. Profecto conceptus ipsius esse, fieri, alicuius, alius, unius etc. nulla laborant pugna intestina; et ea, quibus Hegel talem litem astruere vult, omni prorsus valore et vi destitui satis vidimus. Itaque in hac quoque re experimento quodam confirmatur, quod cuique per se evidens est, cognitionem certam numquam contradictionibus infestari.

c) Hegel verbo negationis vel antitheseos ludit. Interdum enim negatio est contradictorium, ut si esse et nihil opponuntur; interdum contrarium, ut si aliquid et aliud comparantur; interdum quaelibet diversitas satis est, ut alterum dicatur esse negatio alterius, velut si quantitas qualitati opponitur. — Simile quid valet de verbo identitatis vel syntheseos. Ita fieri est unitas esse et nihili, ratiocinium unitas conceptus et iudicii, teleologia unitas mechanismi et chimismi, philosophia unitas artis et religionis; itaque quotiescumque aliquid cum una re notam quandam et cum alia re aliam notam communem habet, illud appellari potest unitas harum duarum rerum. Sic autem conceptus unitatis et identitatis non minus ambiguus factus est quam conceptus negationis et antitheseos; hinc fit, ut vix sint tres conceptus, quos aliqua arte tamquam thesim, antithesim et synthesim considerare non possis. Haec autem terminorum in systemate fundamentalium ambiguitas discursum Hegelii, qui scientificus et necessarius esse vult, in lusum phantasiae arbitrarium convertit.

d) Alios errores Hegelii recensere non iuvat. Advertimus tantum hunc philosophum saepe in secunda syllogismi figura ex

duabus praemissis affirmantibus conclusionem deducere. Talem Hegelii syllogismum acerbe carpit Schopenhauer[1]. Est vero hic: Virga aequilibrata, si ex altera parte gravior redditur, ad hanc partem inclinatur; atqui virga ferrea, si magnetismo afficitur, ad partem alteram, quae septentrionem spectat, inclinatur; ergo sola qualitate magnetismi, massa non mutata, virga gravior redditur[2].

ARTICULUS V.

OBIECTIONES PANTHEISTARUM.

734. Obi. 1[3]. Mens ad veram rerum cognitionem pervenire potest, quum appetitus innatus, quo ad veritatem ferimur, frustraneus esse nequeat. Atqui res, si extra mentem exsistunt, cum veritate cognosci non possunt. Nam, ut mens veritatem proprie possideat, conformitatem suam cum obiecto intelligere debet. Deberet igitur mens ex se egredi, ut rem externam cum cognitione interna compararet; id quod impossibile esse patet.

Resp. Distinguere debemus cognitionem ordinis metaphysici et cognitionem rerum exsistentium. Ad cognitionem certam ordinis metaphysici satis est, ut in nobis sint conceptus rerum, quocumque demum modo orti sunt (oriuntur autem abstractione ex phantasmatis facta). Ex conceptibus deinde veritas primorum principiorum et eorum, quae ex iis sequuntur, clare cognoscitur. Neque aliqua comparatio cum externis instituenda est, quum ipsi conceptus menti insidentes evidenter tales sint, ut obiecta extra mentem iis respondere *possint;* simul etiam ipsis conceptibus evidens est essentias, *si exsistant*, iis proprietatibus praeditas et iis legibus subiectas esse debere, quas mens ex conceptibus earum aut immediate percepit, aut illatione necessaria ex immediate perceptis deduxit. Haec igitur certitudo ab exsistentia abstrahit et tota versatur circa ordinem absolutum, metaphysicum, possibilem. Hac ratione certi sumus v. gr. de theorematis ontologiae vel mathematicae.

Iam age, quomodo certi reddimur aliquas res non tantum posse exsistere, sed de facto esse? Ex ordine noto: a) Conscientia interna immediate evidens est nos exsistere, intelligere, velle, varias impressiones pati. Nullus ad hanc certitudinem acquirendam mentis cum externis comparatio requiritur, ut per se patet[4].

---

[1] Die beiden Grundprobleme der Ethik (1860), Vorrede p. XXII. Syllogismus Hegelii, qui carpitur, invenitur Encyclop. § 293.

[2] Alia horum syllogismorum exempla habet Trendelenburg, Logische Untersuch. (1870) p. 106. Hunc librum adeat, quicumque ampliorem Hegelianismi crisim desiderat.

[3] Obiectiones pantheistarum praecipuas bene collegit et solvit De San, Cosmol. p. 96.

[4] Nos exsistere immediate evidens est; nullus ad hanc certitudinem requiritur syllogismus. Illud enim Cartesianum: „Cogito, ergo sum“, non est vera illatio, quum altera praemissa: „Cogito, i. e. ego sum ens cogitans actu“ conclusionem sola contineat. Nihilominus subiectum intelligens non est actu obiectum mentis suae, nisi quatenus est in aliqua operatione constitutum.

— b) Similiter immediate evidens est per se et generatim corpora externa impressionibus sensuum, quas patimur, aliquo modo respondentia extra nos exsistere (secus enim mens nostra ad illusionem esset composita, id quod esse non potest). Etiam ad hanc certitudinem acquirendam nullus mentis extra se egressus requiritur, sed sufficit factum sensationis in nobis habitae [1].

Inst. Corpora in mentem agere non possunt, ut ibi imagines suas creent. Ergo, si corpora sunt extra mentem, cognitio fieri nequit.

Resp. Corpora externa secundum vires suas physicas et chimicas in corpus nostrum agunt. Sed, quia agunt in corpus vivum et animale, impressio recipitur secundum modum recipientis, ita ut una cum mutationibus physicis et chimicis in corpore nostro factis habeatur species sensibilis obiecti extrinsecus agentis. Ex sensibus externis cognitio ad sensus interiores derivatur et oritur phantasma. Phantasma in homine habet vim gignendi speciem intelligibilem in mente. Sic igitur corpora *mediantibus* sensu externo et phantasmate speciem intelligibilem et per eam intellectionem causant. Immediate autem intellectionem causare non possunt [2].

Inst. Nihil cognoscitur, nisi quod est in mente. Atqui in mente sunt solae ideae menti inhaerentes, non corpora materialia in se subsistentia. Ergo talia corpora cognoscere non possumus.

Resp. Dist. Mai. Nihil cognoscitur, nisi quod est in mente saltem secundum similitudinem repraesentantem, Conc., secundum identitatem realem, Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs. Ceterum si illa argumentatio procederet, sequeretur nos ne per illusionem quidem posse cogitare corpora externa.

735. Obi. 2. Cognitio nostra Dei debet esse immediata, quia infinitum ex finitis cognosci non potest. Immediata autem cognitio Dei esse non potest, nisi substantia Dei cum mente nostra identificatur.

Resp. Deum ex rebus creatis et mediante specie finita, quae est in mente nostra, cognosci posse satis explicatum est a nobis n. 55 sqq.; potest igitur

---

Operatio est quasi lux, qua subiectum sibi visibile redditur. Non tamen prius cognoscitur operatio, ut ex hac cognita inferatur exsistentia subiecti, sicut etiam lux non prius cognoscitur, ut in ipsa tamquam in speculo appareat corpus. Operatio igitur, praesertim intellectiva, est, ut scholastici loquuntur, medium, *sub quo* subiectum vitae nostrae spiritualis cognoscitur, non *medium in quo.* Secundum hanc explicationem intelligitur illud scholasticorum adagium: Anima cognoscitur mediantibus actibus suis.

[1] Dixi *per se et generatim* corpora impressionibus respondere. Per accidens enim fieri potest, ut impressioni non respondeat corpus proportionatum, vel quia sensus debito modo se non habet, vel quia corpus non rite proponitur, vel propter interventum divinum, ut in SS. Eucharistiae sacramento fit. Item dixi corpora *aliquo modo* impressionibus respondere. Nam in cognitione nostra multa elementa subiectiva esse est manifestum. Propterea crisis philosophica prudenter adhibenda est, ut subiectiva ab obiectivis discernamus. — Erravit igitur Cartesius, qui certitudinem de corporum exsistentia haberi posse negavit, nisi exsistentia et veracitate Dei prius cognitis. Tantis ambagibus in re simplicissima opus non est.

[2] De hoc argumento conferatur psychologia, ubi etiam necessaria de intellectu, quem dicunt, agente documenta exstant.

esse cognitio Dei mediata, et haec sola, ut c. 15. a. 2. paucis dicemus, homini est naturalis. Immediatam autem Dei cognitionem supernaturaliter esse possibilem fide scimus. Ad eam autem nequaquam requiritur, ut substantia Dei identificetur cum mente, sed satis est, ut substantia Dei per modum formae assistentis menti Deum intuenti uniatur. Verum tota haec provincia theologorum est, ad quos sciendi cupidos mittimus.

736. Obi. 3. Res conceptibus respondere debent. Atqui ratio entis, ut a mente concipitur, est eadem omnium rerum. Ergo ratio entis in rebus est aliquid unum et identicum.

Resp. Dist. Mai. Res debent respondere conceptibus quoad naturam conceptu repraesentatam, Conc., quoad formam universalitatis, sub qua natura apprehenditur, Subd., i. e. in rebus debet esse realis similitudo, quae est fundamentum, cur unus conceptus plura repraesentare possit, Conc., in rebus debet esse realis identitas, iterum Dist., si unitas et universalitas formalis ope conceptus directe apprehenderetur tamquam forma rerum, ut sunt in se, Conc., si universalitas formalis non apprehenditur nisi reflexe tamquam forma naturae, ut est in conceptu mentis, non ut est in se, Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs.[1]

Inst. Si plura essent entia, aliquo positivo differrent, quod supervenit enti. Atqui enti nihil positivi supervenire potest, quum praeter ipsum sit sola negatio. Ergo non sunt plura entia.

Resp. Variae rationes, quibus entia determinantur et differentiantur, sunt praeter ens eo sensu, quod ipsae rationem entis universalissimam et abstractissimam et simplicissimam non intrant formaliter, non eo sensu, quod ratio entis ipsas non formaliter intrat. Atqui illud primum satis est, ut per eas entia differentiari possint. Ad rem S. Thomas: „Oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura . . . quia quaelibet natura essentialiter est ens. . . . Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.“[2]

737. Obi. 4. Ens divinum et ens communissimum aperte idem sunt, quia easdem omnino habent proprietates. Utrumque enim est esse necessarium, aeternum, immutabile, universale, infinitum, simplicissimum.

Resp. Longe alio sensu Deus est necessarius, aeternus e. i. p. et alio sensu ens ut sic. Deus enim est necessarius actu et intrinsecus. Ens ut sic est necessarium potentia, quatenus necessario possibile est, et extrinsecus, quatenus a Deo, qui est fundamentum possibilium, necessitas eius derivatur; necessitas entis ut sic non tam est perfectio ipsius quam Dei, quum illa necessitas tota in eo sit, ut Deus sit necessario imitabilis ad extra et necessario omnipotens ad creandum quodvis possibile. — Idem dic de aeternitate et immutabilitate, quae enti ut sic non competunt, nisi quatenus dependenter a Deo aeternaliter et immutabiliter possibile est. — Porro Deus interdum dicitur universalis, quia est causa omnium infinite super omnia excelsa; ens ut sic est universale vel universalissimum, quia est quodammodo pars (metaphysica)

---

[1] De hac obiectione fusius disputat de San loco pluries iam laudato p. 96 sqq.

[2] De verit. q. 1. a. 1.

omnium. — Quantum autem inter infinitatem et simplicitatem Dei et entis ut sic intersit, alibi diximus (n. 541 et 590) [1].

738. Obi. 5. Ens a se est unicum et infinitum. Si igitur aliquid praeter hoc ens exsisteret, ab eo esset ex nihilo productum. Atqui talis creatio repugnat. — Porro ens infinitum non potest esse causa finiti. Ergo praeter Deum non exsistunt entia finita. — Denique si plures substantiae exsisterent, se mutuo limitarent. Ergo, quum Deus sit infinitus, praeter eum nulla potest esse substantia.

Resp. Virtutem creativam repugnare gratis asseritur, quum conceptus creationis manifestam pugnam minime involvat. Moneo autem, quando creatio definitur productio ex nihilo, illud „ex nihilo“ indicare omnem causam materialem abesse, non autem ipsum nihil esse materiam, ex qua aliquid fiat, quod sane absurdum esset. — Ad alia duo, quae obiciuntur, satis respondimus, quando de infinitate Dei agebatur (n. 537 et 539).

739. Obi. 6. Omnia entia sunt relativa inter se. Atqui relativa sunt idem ens. Nam relativa alterum sine altero cogitari non possunt. Ergo conceptus unius est conceptus alterius. Ergo esse unius est esse alterius.

Resp. a) Non omnia entia realiter inter se relativa sunt. V. gr. Deus non refertur realiter ad creaturam, quamvis creatura realiter ad Deum referatur; similiter obiectum non refertur realiter ad scientiam, sed scientia ad obiectum. Potest autem inter omnia entia qualiscumque relatio rationis cogitari. Carpendi sunt in hoc genere idealistae, quia omnem rerum oppositionem, contradictionem, contrarietatem, immo ipsam distinctionem et identitatem, relationem appellant, quin inter relationem realem et rationis, inter relationem mutuam et non mutuam distinguant. — b) Relativa alterum sine altero bene cogitari possunt, quia subiectum et terminum secundum esse eorum absolutum concipere licet, abstrahendo omnino a relatione unius ad alterum. Verum quidem est relativa, ut sunt formaliter talia, alterum sine altero non intelligi. At inde non sequitur ea habere eundem conceptum, sed eorum conceptus fere per modum partis conceptum relationis magis compositum intrare posse. Multo minus sequitur subiectum et terminum realiter identificari. — c) Possunt plura entia eundem conceptum genericum vel specificum habere, quin propterea sint idem ex parte rei.

740. Obi. 7. Scientia postulat, ut multiplicitatem, quae in mundo apparet, ad unitatem reducamus. Ergo dicendum est unam esse substantiam et realitatem omnium rerum. — Praeterea mundus unitatem scientificam habere debet. Ergo amplectendus est Hegelianismus, qui omnia vera ex uno principio dialectice derivari ostendit.

Resp. Scientia postulat, ut omnia ad unitatem causae efficientis, exemplaris et finalis reducantur, non autem ad unitatem identitatis. — Neque est, cur Hegelianismi de unitate mundi scientifica merita celebrentur. Idealismus enim scientiam veram nihil promovit, sed phantasiis gratuitis et saepe valde absurdis eam obruit. Quid ceteroquin de unitate mundi scientifica sentiendum sit, contra materialistas satis dictum est (n. 682).

---

[1] De discrimine infinito entis divini ab ente universali copiosius disputat Franzelin, De Deo uno, thes. 24.

CAPUT XV.

DE ATTRIBUTIS DEI TRANSCENDENTALIBUS.

PROLOGUS.

741. Hoc capite imprimis agendum est de attributis Dei transscendentalibus. Notiones transscendentales recensentur sex: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum. De Deo, ut est ens, satis diximus exsistentiam eius demonstrantes; de Deo, ut est res, egimus de essentia eius metaphysica disserentes; de Deo, ut est aliquid et unum, disputavimus unitatem et simplicitatem eius defendentes; restat, ut de veritate et bonitate Dei praecipiamus. Veritas dicit ordinem quendam ad intellectum; propterea considerationi veritatis absolutae Dei praemittimus attributa Dei logica, quae proportionem eius ad intellectum nostrum explicant: incomprehensibilitatem, invisibilitatem, ineffabilitatem. — Bonitatis considerationi addimus disputationem de pulchritudine Dei, quia bonum et pulchrum intimo nexu cohaerent. Deinde ex bonitate Dei sequitur eum esse dignitate et excellentia infinitum et ideo subiectum supremi iuris et obiectum cultus religiosi; propterea etiam de dignitate Dei specialem articulum habebimus, non ut ea, quae in philosophia morali declarantur, in theodicaeam transferamus, sed ut fundamenta paremus, quibus ethici tractatum de officiis erga Deum superstruant. — In fine capitis attributa Dei posttranscendentalia, quum ad transcendentalia proxime accedant, discutienda adiciemus: substantialitatem, vitam, spiritualitatem. — Ergo caput nostrum decem articulis dividitur, qui sunt:

Articulus I. De incomprehensibilitate Dei.
„ II. De invisibilitate Dei.
„ III. De ineffabilitate Dei.
„ IV. De veritate Dei.
„ V. De bonitate Dei.
„ VI. De pulchritudine Dei.
„ VII. De dignitate Dei.
„ VIII. De substantialitate Dei.
„ IX. De vita Dei.
„ X. De spiritualitate Dei.

ARTICULUS I.

DE INCOMPREHENSIBILITATE DEI.

Thesis XXVII. Deus a mente creata comprehendi non potest.

742. Stat. Quaest. 1. Comprehensio appellatur illa intellectio, qua res tantum cognoscitur, quantum ex se cognoscibilis est.

Comprehensio alia est intensiva vel formalis, quam modo definivimus. Haec in eo est, ut lumen subiectivum cognitionis in mente exaequet lumen obiectivum cognoscibilitatis in re, i. e. claritas cognitionis debet esse tanta, quanta est claritas manifestationis in obiecto. — Alia est comprehensio extensiva, quae in eo est, ut omnia cognoscantur, quae et quatenus in illa re, tamquam in principio manifestativo, cognoscibiliter insunt.

Ad comprehensionem intensivam non requiritur, ut actus cognitionis sit tam perfectus quam omnino esse potest; secus cognitio deberet esse infinite perfecta, neque ulla res comprehenderetur nisi a Deo, cuius sola intellectio est absolute perfecta. Nimirum in comprehensionis definitione non attenditur subiectiva perfectibilitas cognitionis, sed tantum obiectiva, qua obiecti claritas plus minusve perfecte menti communicatur; obiectiva perfectio cognitionis debet esse summa, i. e. res secundum plenum claritatis suae gradum menti praesens esse debet. — Item ad comprehensionem intensivam non requiritur, ut actus cognitionis obiecto sit entitative aequalis; ex hoc enim sequeretur nullam substantiam ab intellectu creato comprehendi, quia cognitio creata semper accidens est et ideo perfectionem substantiae propriam non habet. Nempe comprehensio non spectat adaequationem entitativam cognitionis et rei, sed intentionalem sive idealem.

Ad comprehensionem extensivam non requiritur, ut omnia cognoscantur, quae de illa re cognosci vel enuntiari utcumque possunt; secus nulla res comprehenderetur nisi a Deo. Neque tamen sufficit, ut omnia cognoscantur, quae formaliter, sive necessario sive contingenter, hic et nunc in re insunt; sed omnia cognosci debent, quae lumine illius rei intelligi possunt, i. e. cognosci debet, quam scientiam illa res natura sua generare possit. Itaque ad comprehensionem hominis non requiritur, ut cognoscantur eius actus liberi futuri; neque ad comprehensionem lapidis oportet scire, quantum distet a quovis alio corpore, velut a sole, a Sirio etc. Contra ad comprehensionem Dei non satis est, ut percipiantur

omnia attributa, quae in se habet, sed etiam omnia possibilia cognosci debent, quia lumine essentiae divinae manifestantur.

Comprehensio extensiva ex intensiva resultat. Nam eo ipso, quod omnis obiecti claritas plene in mente suscepta est, omne verum, quod sub illa claritate continetur, menti manifestum est. Verum etiam comprehensio extensiva sine intensiva esse nequit. Nam quando aliquis causam aliquam perfectius cognoscit, ex cognitione causae in plurium effectuum cognitionem devenire potest; sicut ille, qui perfectius aliquod principium demonstrationis cognoscit, plures conclusiones ex eo deducere potest. Si ergo aliquis intellectus ex cognitione alicuius causae omnes effectus eius cognoscat, oportet, quod pertingat ad perfectum modum cognitionis illius causae, et sic quod illam causam comprehendat etiam intensive. Et similiter, si aliquis intellectus ex cognitione alicuius rei omnia cognoscat, quae lumine eius obiectivo manifestantur, oportet, quod totam vim huius luminis perfecte cognoscat et intensive quoque comprehendat [1].

Iam, si quaeris, quid sit, quod homo comprehendat, difficilius respondetur. Sed nil obstat, quominus rationem substantiae, extensionis, numeri et alia similia comprehendamus [2].

2. Contendimus in thesi Deum a nulla creatura, sive exsistenti sive possibili, sive naturaliter sive supernaturaliter, posse comprehendi; hinc ne anima quidem Christi Domini Deum comprehendit.

743. **Probatur.** Deus est actu infinitus et hinc infinite cognoscibilis et clarus; in tantum enim aliquid natum est cognosci, in quantum est actu. Atqui cognoscibilitas infinita intensive non comprehenditur nisi cognitione et claritate subiectiva infinita. Ergo mens creata, quum ei cognitio infinita absolute repugnet, Deum intensive non comprehendit et consequenter neque extensive.

Aliter. Actus, quo Deus se cognoscit, non excedit eius cognoscibilitatem, sed exaequat. Ergo, si aliqua creatura Deum comprehenderet, habere deberet actum aequalem illi, quo Deus se cognoscit. Illa igitur creatura esset aequalis Deo, quia actus, quo Deus se cognoscit, est ipsa essentia divina.

---

[1] Cf. S. Thomas, De verit. q. 8. a. 4.

[2] De conceptu comprehensionis et Dei incomprehensibilitate bene disputat Franzelin, De Deo uno, thes. 17 et 18.

744. Corollarium. 1. Ergo etiam beati in coelo, qui Deum vident, eum non comprehendunt. Vident totum Deum, sed non totaliter; vident infinitum, sed non infinite. Vident totum Deum infinitum, quia vident simplicissimam illam substantiam, quae est omnium perfectionum cumulus, quamvis has perfectiones non dividant, sicut in terris mens nostra quasi per partes Deum cognoscit. Neque tamen Deum totaliter vel infinite vident, quia infinitam Dei claritatem finita cognitione attingunt et quia non omnia possibilia in Deo vident. Tamen alius secundum intensionem et extensionem perfectius Deum videt quam alius. — Consulantur de hac re theologi.

2. Deus non potest comprehendi nisi cognitione, quae est infinita et absolute perfectissima. Hoc autem non est ex generali comprehensionis definitione, quasi ad comprehensionem cuiusvis rei requiratur, ut cognitio sit infinita: sed est ex speciali natura Dei comprehendenda, quae infinita est.

745. Scholion. Supercomprehensio (extensiva) est cognitio, qua obiectum cognoscitur cognitione excedente eius cognoscibilitatem internam, ut de eo videantur praedicata, quae tale obiectum non potest manifestare. Eo supercomprehensio est perfectior, quo plura de re praedicata cognoscit. Perfectissima est, per quam de re omnia cognoscuntur vere de ea praedicabilia, v. gr. quomodo se habeat ad omnes alias res possibiles. Iam intelligis:

1. Omnis creatura ab aliqua alia creatura possibili potest supercomprehendi. Nam, quum lumen obiectivum creaturae cognoscendae finitum sit, lumen subiectivum in mente creaturae cognoscentis maius esse potest; et tunc habetur supercomprehensio.

2. Deus omnem creaturam perfectissime supercomprehendit, quia est scientia infinitus et omniscius.

3. Nulla creatura aliam perfectissime supercomprehendit.

4. Deus a nemine, ne a se ipso quidem, supercomprehenditur.

ARTICULUS II.

DE INVISIBILITATE DEI.

Thesis XXVIII. Visio Dei intellectui creato non est naturalis.

746. Stat. Quaest. Visio multipliciter dicitur, praesertim: a) cognitio sensitiva, quae fit per oculos; b) quaevis cognitio intellectualis, ut si Deum dicimus per ea, quae facta sunt, conspici[1]: c) intellectio intuitiva, et hoc ultimo sensu hic vocem sumimus.

Cognitio, ut intuitiva sit, debet esse a) propria. Cognitionem propriam hic intelligimus eam, qua res obiective cognoscitur, *ut est in se*. Opponitur impropriae et analogae sive alienae, quae rem non cognoscit, ut est in se, sed eam intelligit in aliis rebus, ad quas habitudinem habet, *secundum imperfectam quandam similitudinem*. — Cognitio intuitiva debet esse b) immediata vel

[1] Cf. Rom. 1, 20.

saltem non discursiva, i. e. res, quam intuemur, non cognoscitur per discursum ex alia tamquam ex prius cognita. Cognitio propria saepe est mediata. V. gr. si rem in speculo considero, vel si quis mihi rem tam vivis coloribus loquendo describit, ut eam aeque perfecte cognoscam, ac si praesentem viderem, cognitionem habeo mediatam, sed propriam. Ergo non omnis cognitio propria est intuitiva. — Cognitio intuitiva debet c) terminari ad obiectum exsistens et praesens qua tale, quatenus scil. haec ipsa exsistentia et praesentia non solum est res cognita, sed etiam ratio cognitionis. Et in hoc ultimo ratio intuitionis proprie consistit. Nam reliqua duo, quae diximus, ex eo consequuntur.

Ceterum cognitio de Deo non potest esse propria, quin sit immediata et intuitiva; nam nullum medium creatum et finitum Deum infinitum et actum purissimum, ut est in se, repraesentare potest. — Diximus non omnem cognitionem propriam esse immediatam. Verum omnis cognitio immediata est propria, quia id, quod immediate cognoscitur, non percipitur secundum similitudinem imperfectam cum aliis rebus prius cognitis, sed ut est in se.

747. **Probatur.** Naturalis cognitio Dei in creatura non potest esse nisi per speciem impressam Dei vicariam. Omnis enim creatura res a se distinctas naturaliter cognoscit per species impressas rerum repraesentativas. Et maxime Deus hac sola ratione naturaliter cognosci potest. Namque profecto supra omnem naturalem creaturae exigentiam est, ut ipsa substantia divina eius intellectui se uniat eamque ad sui intellectionem determinet et per se (assistendo utique, non inhaerendo) hanc intellectionem specificet. — Atqui omnis cognitio Dei, quae est per speciem vicariam, necessario est impropria; nam ens infinitum et actus purus per nullam speciem finitam et potentialem repraesentari potest, ut est in se. Ergo omnis naturalis cognitio Dei in creatis est impropria; et ideo non est visio intuitiva. — Audiatur S. Thomas: „Impossibile est, quod aliquis intellectus creatus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit, secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet, quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis . . . Relinquitur ergo, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem na-

turalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum."[1]

748. Scholion. 1. Supernaturaliter Dei visionem intuitivam intellectui humano esse possibilem fide scimus, quum revera beati in coelo Deum intueantur. Ratio sola talis visionis neque possibilitatem demonstrare potest neque repugnantiam. Dico nos nullam manifestam pugnam in visione Dei supernaturali cernere. Nam illud, quod cognitum sit in cognoscente secundum modum cognoscentis, in toto suo rigore non valet nisi de cognitione, quae fit per formam inhaerentem. Si forma assistenti cognitio fit, cognitio huius formae saltem in tantum modum cogniti sequi debet, ut sit propria, etsi cognitio creaturae, quum semper a subiecto finito procedat, finita manet et ideo infinitam Dei cognoscibilitatem numquam comprehensive exaequat. Tamen solis principiis naturalibus demonstrari nequit Deum mentibus nostris in ordine ad visionem intuitivam efficiendam uniri posse.

2. Oculo vel sensu corporeo Deus *naturaliter* videri non potest, quia simplicissimus et spiritualis est, quum obiectum sensui proportionatum sola sint corpora. Deinde, si ne mente quidem Deum naturaliter intuemur, multo minus sensu, quia ambitus facultatis sensitivae angustior est quam mentis.

At ne Dei quidem *supernaturali* virtute sensus essentiam divinam intueri valet. Nam sensus rationem veritatis omnino non attingit. Multo igitur minus Deum veritatem primam et fontem omnis veri apprehendet Ad rem Fulgentius: „Quisquis autem vult cognoscere, quibus oculis Deus videatur, ipsum Deum cogitet, quia sapientia est, veritas est, caritas est. Quocirca, quibus oculis videtur sapientia, veritas, caritas, ipsis oculis videtur illa sapiens veraque divinitas. Non itaque corporis, sed oculis animae Deus suam visionem promittit, quam capacem sapientiae, veritatis caritatisque constituit."[2]

Neque tamen quidquam obstat, quominus *per accidens* Deus videatur oculis corporeis. Revera theologi tradunt coelis et terra post consummationem saeculorum renovatis beatorum oculos corporeos sic Deum esse visuros. Quo sensu id intelligendum sit, bene explicat S. Thomas: „Hoc modo (Augustinus) intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens. Quod quidem a sensu non cognoscitur, sed statim cum sensu ab aliqua alia virtute cognoscitiva. Quod autem statim visis corporibus divina praesentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scil. ex perspicuitate intellectus et ex refulgentia divinae claritatis in corporibus innovatis" (post consummationem saeculorum)[3].

3. Solent dicere speciali titulo Deum esse invisibilem pro homine in his terris degente. Nempe si homo in hac vita videret Deum, eo ipso in ecstasim raperetur et functiones animales et vegetativae suspenderentur, nisi novo miraculo hic effectus impediretur. Revera nimia animi commotione sensum tolli videmus: quae autem commotio comparari potest illi, quae oriretur, si Deum videremus? — Ceterum animam Christi Domini Deum iugiter vidisse et nihil obstare, quominus simile privilegium ad tempus aliis sanctis in hac vita mortali concessum fuisse suspicemur, docent theologi, qui de hac re consulendi sunt.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 12. a. 4.

[2] Epist. 14. q. 3. n. 31. Migne, P. L. LXV, 421.

[3] Summa theol. p. 1. q. 12. a. 3. ad 2.

4. Si dicimus Deum naturaliter a nobis cognosci non posse, ut in se est, cave, ne credas nos nullam Dei veram cognitionem naturaliter habere. Cognitio Dei, ut in se est, opponitur cognitioni analogae, non cognitioni verae. Nam, etsi Deum simplicissimum multis notionibus a creatura, quae cum Deo analogice tantum convenit, abstractis cognoscimus, cognitio nostra est vera, quamvis conceptus noster Dei non sit proprius vel, ut loqui solent, quidditativus. De hoc n. 570. satis diximus.

Itaque quadruplex visio Dei distingui debet: alia est visio sensilis; alia generatim intellectualis, quae cognitio impropria est et mediata per creaturas; alia intuitiva, quae est cognitio propria et immediata; alia comprehensiva. Prima visio Dei absolute impossibilis est, nisi forte de visione loqueris, quae est per accidens; altera, eaque sola, potest esse in ordine naturali, et revera intelligentiis creatis convenit; tertia non potest creaturae competere nisi supernaturali Dei beneficio, et haec conceditur beatis in coelo; quarta in mente creata absolute repugnat, convenit autem Deo.

ARTICULUS III.

DE INEFFABILITATE DEI.

Thesis XXIX. Deus est ineffabilis.

749. Explic. et prob. 1. Deus est ineffabilis, quatenus pro creatura incomprehensibilis est et ideo ab ipsa nullo nomine adaequato et comprehensivo consignari potest.

2. Deus est ineffabilis, quatenus creatura, etsi supernaturalis Dei visio ei conceditur, suam cognitionem Dei, ut est propria et intuitiva, alii creaturae communicare nequit. Eiusmodi enim communicatio fieret verbo creato; atqui verbo creato conceptus Dei quidditativus [1] contineri nequit. Hinc ne ipse quidem Deus signo sive verbo creato conceptum sui proprium nobis communicare potest. Itaque nullum est nomen Dei quidditativum.

3. Deus est ineffabilis, quatenus nullo quantumvis longo et prolixo sermone eius excellentia satis describi et celebrari potest. Sic igitur Deus est ineffabilis nominibus etiam impropriis et analogis.

4. Fide tamen scimus Deum esse effabilem, quatenus in se ipso verbum sui adaequatum gignit. Hoc autem verbum internum non est creatura, sed est Filius Patri dicenti consubstantialis, et hoc verbum a nemine comprehenditur nisi ab ipso Deo. De hoc consulantur theologi.

5. Deus est effabilis, quatenus beati in coelo eum intuentur et sic quodam modo mente eum nominant nomine quidditativo. Hoc autem

---

[1] Conceptus quidditativus est, quo omnia, quae rem essentialiter constituunt, modo proprio et non tantum analogo apprehenduntur. Conceptus igitur quidditativus est proprius, non alienus; est distinctivus, non communis; est definitivus vel per essentialia, non descriptivus vel per proprietates et accidentia.

nomen beatus aliis ad extra communicare non potest. — Etiam hoc sola fide novimus; quare de hoc themate adeundi sunt theologi.

6. Deus est effabilis, quatenus eum improprie et analogice cognoscimus et inde etiam nominamus nominibus impropriis et analogis. Profecto, si Deus hac ratione effabilis non esset, theodicaea conscribi non posset. Immo ipsam ineffabilitatem Dei asserere non possumus, quin Deum nomine saltem analogo appellemus. — Ad rem S. Augustinus, postquam aliqua de Deo dixit: „Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? . . . si dixi, non hoc est, quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est, quia et hoc, quum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae pugna verborum, quoniam, si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile, quod vel ineffabile dici potest.“ [1] Solvitur autem ista pugna verborum, si consideras Deum esse pro nobis ineffabilem nomine proprie quidditativo aut comprehensivo, sed effabilem nominibus analogis.

ARTICULUS IV.
DE VERITATE DEI.

Thesis XXX. Deus est summum verum.

750. Stat. Quaest. Veritas proprie et perfecte non invenitur nisi in intellectu, et quidem in iudicio intellectus. A iudicio mentis nomen veritatis ad obiecta mentis transfertur. Et primo quidem transfertur ad iudicium obiective spectatum sive ad enuntiabile; velut haec propositio $2^4 = 4^2$ est vera. Deinde nomen veritatis rebus tribuitur, quae subiectum veri iudicii esse possunt. Hoc sensu omne ens est verum, quia intelligibile est et de eo aliquid sciri potest vel scitur. Haec veritas appellatur ontologica. — Res dicitur ontologice vera per hoc, quod est intelligibilis, vel quod est nata ad se manifestandam et ad sui similitudinem in intellectu generandam (verum transcendentale). — Cum hoc conceptu intime cohaeret alius. Nimirum res dicitur etiam ontologice vera per hoc, quod est conformis intellectui, qui eam actu cognoscit. — Huic conceptui veri ontologici adiungitur tertius. Videlicet res dicitur etiam ontologice vera, quia est id, cuius speciem exhibet. Sic verum aurum opponitur falso (apparenti vel adulterato). — Denique res est ontologice vera, in quantum est conformis exemplari vel normae suae.

---

[1] De doctr. christ. l. 1. c. 6. Migne, P. L. XXXIV, 21.

Praeter verum logicum et ontologicum considerari debet verum morale. Veritas moralis est conformitas locutionis cum mente loquentis. Huic conceptui affinis est alter, quo veritas moralis pro fide vel fidelitate sumitur. Haec veritas moralis est conformitas actionis cum promissione; est igitur in eo, qui praestat ea, quae pollicitus est, et executioni committit, quae comminatus est.

Dicta brevi conspectu comprehendimus. Verum dicitur:

1. ontologicum:
   a) id, quod est id, cuius speciem exhibet;
   b) id, quod natum est ad se manifestandum;
   c) conformitas rei cum intellectu;
   d) conformitas rei cum norma sua.
2. logicum: conformitas intellectus cum re.
3. morale:
   a) conformitas locutionis cum mente;
   b) conformitas actionis cum promissione.

751. Explic. et prob. I. Deus est summum verum ontologicum.

1. Deus est verus, quia *est id, cuius speciem exhibet* et quod esse videtur. — Deus omnibus videtur esse ens supremum atque perfectissimum. Atqui Deus, quem profitemur, est principium supremum omnium rerum exsistentium et possibilium; est ens infinitum et pelagus omnis entis et perfectionis. Contra dii gentium erant falsi, quia genuino Dei conceptui non respondebant.

Item Deus est verus, quia omnes eius perfectiones sunt verae. Scil. aurum est verum, quod nullo alieno metallo intermixto adulteratur. Sic etiam sapientia divina est vera, quia nulla negatione ulterioris sapientiae miscetur et adulteratur; idem dic de iustitia Dei et omnibus attributis. Potissimum Deus est esse verum, quod nulla privatione vel limitatione vel potentialitate adulteratur.

2. Deus est verus, quia *natus est ad se manifestandum,* sive quia est intelligibilis. Et primo quidem sibi ipsi intelligibilis est. Et non tantum natus est ad se manifestandum; sed actu se sibi manifestat, et hanc intelligibilitatem efficacem a se et necessario habet, et huic manifestationi in mente divina respondet perfectissima cognitio, quae est comprehensio. Est etiam Deus intelligibile supremum; est enim obiectum nobilissimum omnis intellectionis, ut vel intellectum infinitum exhauriat, compleat, satiet. Neque tantum se ipsum sibi manifestat; sed essentia Dei, ut

explicabimus, intellectui divino omnia cognoscibilia manifestat, sive possibilia sive exsistentia, sive praeterita sive praesentia sive futura. Tantopere autem veritas Dei intellectum eius infinitum replet, ut Deus nihil intelligere possit nisi secundum ordinem ad illud summum verum. Quaecumque Deus intelligit, non intelligit nisi in essentia sua tamquam *medio quo* et *medium in quo;* de quibus postea paulo uberius. — Deinde Deus etiam manifestus est omni intellectui creato ex operibus suis.

Deus non tantum formaliter est summum intelligibile, sed etiam virtualiter sive causaliter. Ab ipso enim omnis cognoscibilitas aliarum rerum derivatur. Nempe possibilia realitatem et cognoscibilitatem suam ab ipso tamquam a fundamento habent; res exsistentes insuper ab eius voluntate libera pendent. Speciatim necessitas et immutabilitas divinae essentiae est ratio necessitatis illius, quae omnem veritatem sive certitudinem distinguit. Deus est sol totum mundum intelligibilem luce sua collustrans et faciens, ut res intellectui se manifestare possint et revera manifestent.

3. Deus est verus, quia *est conformis cognitioni suae.* Nempe esse Dei non solum est conforme intellectui suo, sed etiam identicum. — In hoc ordine veritatis Deus est etiam quodammodo causaliter verus, quia ipse est principium veritatis in rebus. Nam potissima veritas ontologica rerum finitarum in eo est, ut sint conformes divino intellectui. (Consule ontologiam.)

4. Deus est verus, quia *est conformis cum norma sua.* Neque enim tantum conformis est, sed identicus; nempe Deus ipse sibi est regula et norma et omnia. — Etiam in hoc genere Deus est quodammodo causaliter verus, quia ipse est principium exemplare omnis perfectionis verae et genuinae, quae in rebus invenitur. In quantum enim aliquid a Deo participat, in tantum perfectum est; in quantum a Deo deficit, in tantum imperfectum est. Deus est suprema norma et regula et mensura omnis realitatis, perfectionis et rectitudinis.

II. Deus est summum verum logicum. — Nam a) cognoscit et comprehendit summum intelligibile, quod est ipse. b) Omnia alia entia tum possibilia tum actualia perfectissime et certissime intelligit, comprehendit, supercomprehendit. c) Ipse est principium omnis alius veritatis logicae. Etenim creator est omnis facultatis intellectivae et sine suo concursu nulla creatura intelligit.

III. Deus est summum verum morale. Nam a) non potest contra mentem suam loqui. b) Non potest loquendo errare.

c) Necessario promissis stat. d) Aliis creaturis dedit facultatem loquendi sive verum dicendi. e) Ab ipso omnis obligatio verum dicendi et fidem servandi derivatur. — Aliqua ex iis, quae hic breviter indicavimus, postea (n. 945, III) uberius explicabuntur.

752. Obicitur. Vera dicitur res respectu intellectionis, quae causa eius est aut cuius ipsa causa est. Atqui inter essentiam divinam et intellectum divinum non est ordo causalis. Ergo Deus non est verus respectu intellectus sui.

Resp. De ratione veritatis est sola conformitas vel identitas, non ordo causalis et distinctio realis inter ea, quorum conformitas consideratur. Causalitas ad veritatem nihil facit, nisi quatenus conformitatem efficit. Quare si conformitas sine causalitate per identitatem habetur, veritas non destruitur, sed potius perficitur, quum identica magis conveniant quam realiter distincta.

ARTICULUS V.

DE BONITATE DEI.

Thesis XXXI. Deus est summum bonum.

753. Stat. Quaest. Bonum dicitur ens, ut est appetibile sive aptum ad voluntatem in se inclinandam. Sicut igitur verum ontologicum primo est ens, ut est intelligibile, ita bonum ontologicum primo est ens, ut est volibile et amabile. Bonum aliud est absolutum sive *bonum cui* sive bonum amoris perfecti, aliud bonum respectivum sive *bonum quod* sive bonum amoris imperfecti. Bonum absolutum ratione sui absolute amatur; bonum respectivum amatur secundum respectum ad aliud, cui est perfectionis causa. Utrumque bonum tripliciter dividitur, ut statim videbimus.

Nota. Amor perfectus secundum dicta habetur erga bonum absolutum sive erga illud, cui bonum volumus, quatenus est bonum eius. Amor imperfectus habetur in bonum respectivum sive in illud, quod alicui (bono absoluto) volumus. Itaque si aliquem amamus eique bene volumus tantum propter commodum nostrum, eum amamus amore imperfecto, quia non illi proprie bene volumus, sed nobis; amamus eum tamquam bonum respectivum, quia eum et bonum eius nobis volumus. Si autem aliquem amamus eique bonum volumus, ut illi bene sit sine respectu ad commodum et utilitatem nostram, amore perfecto eum amamus. Denique si Paulum amo propter commodum Petri, Petrum amo amore perfecto, Paulum amore imperfecto. — De hac re iterum recurret sermo c. 22. a. 3.

754. Bonum absolutum est aliud individuale, aliud sociale, aliud universale. Bonum individuale est ipsa persona volentis. Omne enim volens sibi ipsi speciali modo bene vult, se ipsum speciali modo amat. Circa hoc bonum versatur amor sui. — Bonum sociale est omnis persona volenti coniuncta vel sanguine vel familiaritate vel beneficiis vel similitudine vel alio modo. Circa hoc bonum versatur amor familiaritatis. — Bonum universale est omne ens,

in quantum sola perfectione sua, quam iam habet vel accipere potest, amabile est. Circa hoc bonum versatur amor complacentiae.

Nota. 1. Amor familiaritatis et ille amor complacentiae, qui est circa alias personas, communi nomine appellantur amor benevolentiae. Benevolentiae proprium est velle bonum alicui, ut illi bene sit, i. e. ut bonus sit et bono suo fruatur; neque autem benevolentia, qua talis, proprium amantis commodum respicit, id enim est generatim contra rationem amoris perfecti. Ex dictis patet nos maiorem benevolentiam habere in eos, qui aut nobis magis coniuncti aut in se magis sunt perfecti.

2. Auctores promiscue usurpare solent has voces: amor perfectus, amicitiae, benevolentiae, purus, gratuitus, disinteressatus; et iterum: amor imperfectus, concupiscentiae, mercenarius, interessatus. Propterea a) quemadmodum benevolentia proprie non est nisi erga alios, ita etiam auctores amorem perfectum, purum etc. intelligere solent eum, qui est erga alios; b) amor perfectus, benevolentiae etc. duplici sensu ab auctoribus dicitur: modo amor perfectus erga alias personas, modo amor perfectus erga alia entia sive rationalia sive irrationalia [1]. Quae quum ita sint, non sine aliqua circumspectione interpretanda sunt auctorum dicta. Nos autem, ut ex dictis patet, significatione distinguimus familiaritatem, complacentiam, benevolentiam, amorem perfectum.

3. Ex dictis habes etiam entia irrationalia esse obiectum amoris perfecti; habetur enim de iis amor complacentiae. Ad rem S. Thomas: „Deus vult bonum uniuscuiusque, secundum quod est eius. Vult enim unumquodque esse, secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere et se et alia." [2] Deus igitur vult bonum cuiusvis creaturae etiam irrationalis, in quantum est bonum eius, i. e. habet erga eam amorem verum et perfectum.

755. Bonum respectivum aliud est honestum, aliud delectabile, aliud utile. Dupliciter enim voluntate aliquid alicui quaeri potest. Aliquando enim aliquid quaeritur ratione sui ipsius; et hoc est *finis qui*. Potest autem aliquid esse *finis qui* dupliciter: a) quatenus est perfectio per se appetibilis sine respectu ad delectationem volentis, et hoc est bonum honestum (late dictum), ut vita longa, sanitas, scientia, virtus; b) quatenus voluntatem (vel etiam appetitum sensitivum hominis volentis) delectabiliter quietat et hoc est bonum delectabile. Aliquando aliquid quaeritur ratione alterius boni sive honesti sive delectabilis, quod per illud obtineri potest; et hoc est bonum utile sive medium [3].

---

[1] Insuper amor amicitiae interdum specialius dicitur amor benevolentiae, qui habetur in amicitia. Amicitia autem dicit benevolentiam mutuam, praesertim inter personas, quae secundum aliquam rationem aequalitatem quandam habent.

[2] Contra gent. l. 1. c. 91. n. 2.

[3] Saepe ad bonum honestum refertur etiam bonum absolutum. Tunc tota ratio boni per tria illa membra dividitur.

Nos, sicut ratio veri ex relatione ad solum intellectum (non sensum) derivatur, ita rationem boni in relatione ad solam voluntatem reposuimus. Quidam

756. Ex dictis intelligis bonum absolutum universale re et materialiter esse idem, quod perfectum. Conceptu autem et formaliter differunt, quia bonum addit respectum ad voluntatem, quem perfectum non dicit[1]. — Item intelligis omne bonum respectivum esse conveniens. Aut enim nobis concupiscimus bonum, et tunc est conveniens nobis; aut id aliis personis concupiscimus, et tunc est conveniens illis. Sed etiam a convenienti bonum differt formaliter per respectum ad voluntatem, quem conveniens non dicit[2].

757. Bonum multiplex, quod hucusque distinximus, est in rebus, quare ontologicum appellatur. Praeterea considerandum est bonum morale, quod est in voluntate. Sicut enim ratio veri ab intellectu

---

autem dicunt bonum ontologicum esse id, quod est appetibile appetitu aut rationali (voluntate) aut sensitivo aut naturali. Secundum hos bonitas absoluta (bonum absolutum universale) est perfectio rei, quatenus per eam res habet, quidquid tamquam sibi conveniens appetit quocumque demum appetitu. Bonitas respectiva est perfectio rei, qua apta est ad alia perficienda et consequenter ad sui desiderium in aliis excitandum vel explendum. Hic explicandi modus a nostro non differt, nisi quod boni individualis et socialis rationem non habet.

[1] Aliquo sensu omne bonum, etiam sociale, individuale et respectivum, perfectum est. Nam bonum respectivum, quod concupiscitur, perfectum esse debet, quia amato non concupiscimus nisi perfecta. Et persona, cui bonum concupiscimus, illo bono perficitur et hinc perfecta est saltem in potentia.

[2] Aliquo sensu omne bonum est conveniens ipsi volenti. Volens enim tripliciter considerari potest. Si consideratur, ut est individuum in se seorsim exsistens, ei conveniunt bonum absolutum individuale (propria persona) et bona respectiva, quae sibi concupiscit. Si consideratur, ut est pars societatis, quam cum personis coniunctis constituit, ei conveniunt bona respectiva, quae his personis concupiscit, et quadantenus hae ipsae personae sive bonum absolutum sociale; hic notandum quoque est omnes naturas intellectuales societatem quandam universalem sub Deo principe constituere. Si volens consideratur, ut est per intellectum ens quodammodo universale, cui omne verum proportionatur, ei convenit in ordine ad amorem complacentiae omne perfectum sive bonum absolutum universale. Dicere igitur licet volentem nihil velle aut amare, nisi quod est ei conveniens, et consequenter amorem sui esse principium omnis amoris. Sed tunc, idque ad errores sat graves praecavendos necessarium esse videtur, distinguendus est duplex amor sui: alius individualis et egoisticus, qui amori benevolentiae et complacentiae coordinatur et neutiquam horum principium est; alius communis, quo generatim voluntas afficitur ad omnia, quae nobis, ut naturae intellectuali, sociali et individuali, conveniunt. Hoc amore communi v. gr. fit, ut Deum ratione solius perfectionis suae infinitae amore purissimo amemus. Perfectio enim divina absolute considerata est motivum sufficiens amoris pro nobis, ut sumus natura intellectualis; perfectio Dei absoluta omni naturae intellectuali est conveniens, quatenus ratione sui omnium amore digna est.

ad rem intellectam derivatur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum; ita ratio boni a re ad voluntatem transfertur et dicitur voluntas bona, quae vult bona et recta. — Est etiam tertium genus bonitatis, qua aliquid dicitur bonum, non quia in se perfectum est, sed quia aliis bona libenter largitur. Haec bonitas est ipsa virtus beneficentiae vel benignitatis, qua quis aliis bene vult et bona liberaliter confert.

758. Dicta brevi conspectu comprehendamus. Bonum dicitur:

1. ontologicum:
   - a) absolutum sive *bonum cui* (obiectum amoris perfecti):
     - *α*) bonum individuale, quod est persona volentis (obiectum amoris sui);
     - *β*) bonum sociale, quod est persona volenti coniuncta (obiectum amoris familiaritatis);
     - *γ*) bonum universale, quod est omne perfectum (obiectum amoris complacentiae).
   - b) respectivum sive *bonum quod* (obiectum amoris imperfecti sive concupiscentiae):
     - *α*) bonum honestum, quod rationem *finis qui* absolute in se habet;
     - *β*) bonum delectabile, quod rationem *finis qui* per respectum ad voluntatis satisfactionem habet;
     - *γ*) bonum utile, quod rationem medii habet.
2. morale, quod est in voluntate recte agente.
3. beneficum, quod bona benigne largitur.

De Deo autem ostendere debemus:

I. eum esse summum bonum individuale sive eum esse summum bonum sibi ipsum;
II. eum esse summum bonum sociale et universale sive eum esse a nobis super omnia amore puro et perfecto amandum;
III. eum esse summum bonum respectivum, quod est a nobis supra omnia concupiscendum et sperandum;
IV. eum esse summum bonum morale;
V. eum esse summum bonum beneficum.

759. **Explic. et prob.** I. Deus est summum bonum sibi ipse.

Essentia divina per infinitam suam perfectionem maxime nata est, quae ab ipso Deo ametur amore complacentiae et cuiusdam benevolentiae. Et non tantum nata est ad hoc, sed actu amatur,

et hanc amabilitatem efficacem a se et necessario habet, et huic amabilitati in voluntate divina respondet amor infinite perfectus et beatitudo infinita. Est etiam Deus bonum supremum; est enim obiectum nobilissimum omnis voluntatis, ut vel voluntatem infinitam exhauriat, compleat, satiet. Neque tantum essentia divina Deum movet ad sui amorem, sed etiam ad amorem quendam vel complacentiam omnium aliarum rerum sive possibilium sive exsistentium, quatenus perfectionem Dei imitantur et ad eius gloriam ordinantur. — Tantopere bonitas Dei voluntatem eius infinitam replet, ut Deus nihil amare possit nisi secundum ordinem ad illud summum bonum. Quaecumque Deus amat, non amat nisi ratione bonitatis divinae, quam imitantur; et quaecumque creat, propter gloriam suam operatur [cfr. n. 751, I, 2].

760. II. Deus est summum bonum a nobis amore puro et perfecto amandum.

1. Deus est infinite perfectus; et hinc omnium amore dignissimus. Accedit, quod Deus perfectionem suam totam a se habet. Ideo omnis amor, quem gignit, ad ipsum solum terminatur. Aliter est in creaturis, quae suam bonitatem a Deo habent; ideo non tam ipsae amabiles et laudabiles sunt, sed in ipsis Deus. Deinde Deus nobis est maxime coniunctus; id quod plurimum ad amorem facit. Nimirum a Deo creamur, ad Deum ordinamur, in Deo vivimus, movemur et sumus. Ipse etiam est supremus noster benefactor.

2. Deus non solum ipse est summe amabilis, sed ab ipso omnis est amabilitas, quam pro voluntate nostra aliae res praeter Deum habent. Hinc Deus in omnibus aliis rebus et super omnia amatur tamquam exemplar et auctor bonitatis et tamquam finis, cui omne bonum creatum subordinari debet. In solo Deo amor noster quiescere et satiari potest. Deus est nobilissimum et primum exemplar, quod imitari debemus, ut perfecte et recte vivamus.

761. III. Deus est summum bonum respectivum.

1. Deus est ultimus finis creaturae, in quo omnis concupiscentia voluntatis et omnis universae creaturae appetitus finaliter quiescunt. Nam creaturae irrationales quiescunt in eo, ut homini serviant; homo autem quietem et plenam beatitudinem invenit in fruitione Dei. Hinc, si Deum cum aliis bonis comparamus, dicere debemus: a) Deus est bonum sufficiens hominis, quia praeter beatitudinem, quam possessio Dei gignit, nihil desideratur. b) Deus est bonum necessarium, quia sine Deo reliqua bona non satiant

hominem. c) Deus est bonum summum, i. e. maius est quam reliqua omnia et ea aequivalenter et eminenter continet. d) Deus est finis reliquorum bonorum omnium, quia reliqua, saltem ordinate, non appetuntur, nisi ut per ipsa ad Deum veniamus. Ideo dicere solent nos bono increato frui, bonis creatis uti debere.

2. Deus non solum ipse est bonum super omnia concupiscibile; sed reliqua omnia suam bonitatem respectivam a Deo habent. Ipse est origo bonorum omnium, quae accipere possumus.

762. IV. Deus est summum bonum morale.

1. Est infinite sanctus, quatenus a norma honestatis et rectitudinis, quae est ipsa essentia divina, numquam deficere potest.

2. Ipse est auctor omnis sanctitatis et moralitatis creatae, quia a sua creatione, conservatione, concursu et providentia omnia pendent.

3. Ipse per essentiam suam est norma moralitatis et per voluntatem suam auctor obligationis, legislator et lex aeterna: per ipsum principes regnant et ab ipso omne ius derivatur.

763. V. Deus est summum bonum beneficum. Nam homini subiecit omnia alia entia. Hominem vocavit ad beatitudinem, quae est possessio boni infiniti. Vult enim omnes homines salvos fieri, et omnibus dat media ad salutem sufficientia. Et ita quidem hominem vocavit, ut is per merita sua in indefinitum beatitudinem augere possit. — Adde, quod Deus in omnibus suis beneficiis aliquo modo se ipsum nobis communicat: a) quia omne bonum est tale ex participatione boni infiniti; b) quia omne bonum datur tamquam medium ad beatitudinem, quae est possessio boni infiniti; c) quia omnia, quae nobis dat, sunt manifestatio illius infiniti amoris, quo se ipsum diligit; in omnibus igitur hunc amorem nobis quadantenus donat [1].

764. Scholion. I. Saepe dicitur: Omnia appetunt Deum. Nimirum omnis res appetitu naturali fertur ad hoc, ut quaerat et conservet perfectionem suam et bonum suum. Omnis autem creatae perfectionis exemplar est Deus; et in tantum aliquid est perfectum, in quantum imitatur Deum. Ergo res perfectionem suam appetens appetit assimilari Deo, i. e. appetit Deum. — Praeterea

---

[1] Maxime autem haec Dei bonitas ex ordine supernaturali commendatur. Pauca de hac re hic adnotare delectat. Scil. in hoc ordine bonitas Dei specialem quandam infinitatis rationem prae se fert: a) quia nos liberat a peccati malitia infinita; b) quia pro redemptione a peccato pretium solvit infinitum; c) quia se ipsum, qui est bonum infinitum, dat α) per incarnationem, β) per eucharistiam, γ) per inhabitationem Spiritus Sancti in anima iusti, δ) per visionem beatificam in coelis.

omnis creatura Deum dicitur appetere, quatenus naturaliter ad Deum et gloriam eius tamquam finem ordinatur. Nempe homo creatus est ad hoc, ut, postquam in hac terra Deo servivit et merita comparavit, in vita futura Deo fruatur et ex eius cognitione et amore plene beetur. Creatura autem irrationalis creata est propter hominem, ut usu suo hominem iuvet in prosecutione finis, propter quem creatus est, et maxime ipsa sua entitate et perfectione homini sit speculum et obiectiva perfectionis divinae manifestatio. Coeli enim enarrant gloriam Dei. Sic interposito homine etiam creatura irrationalis ad Deum ordinatur[1].

II. Saepe dicitur: Deus est solus bonus, Deus est bonum Bonum, Deus est bonum omnis boni etc. Nimirum a Deo, quatenus est causa efficiens, omnia habent, ut sint bona; ipse autem solus est a se bonus. Deinde res sunt bonae, in quantum imitantur bonum divinum, quod est mensura omnis boni; Deus autem solus est bonum, quod altiori bono non mensuratur; est bonum per essentiam et non per participationem. Denique creatura non est bona nisi in certo genere entis; Deus solus est absolute bonus et plenitudo omnis boni. In hunc sensum intelligenda sunt verba S. Augustini: „Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. . . . Quid hoc, nisi Deus? Non bonus animus aut bonus angelus aut bonum coelum, sed bonum Bonum.“[2] S. Doctor non vult dicere Deum esse rationem boni abstractam, sed principium reale et plenitudinem omnis boni, a quo omnia, quae dicuntur bona, acceperunt, ut sint bona.

III. Saepe dicitur: Deus est oceanus immensus bonitatis, quia ab ipso omnia bona oriuntur et ad eum tamquam ad finem omnia revertuntur, sicut aqua terram irrigans per nubes ex mari egreditur et per flumina eodem redit.

Saepe etiam laudatur principium: Bonum (et maxime bonum divinum) est diffusivum sui. Sensus non est bonum necessario ad extra diffundi et Deum necessario aliquem mundum creare, sed bonum posse se diffundere, esse diffusibile. Alius sensus est bonum, si ad extra agit, non agere nisi bona, i. e. effectum, in quantum ex virtute boni pendet et causae suae assimilatur, esse bonum; malum in effectu causae bonae non esse nisi per defectum a causa.

ARTICULUS VI.

DE PULCHRITUDINE DEI.

Thesis XXXII. Deus est summum pulchrum.

765. Stat. Quaest. „Pulchritudo est rei bonitas, quatenus haec mente cognita delectat.“[3] Itaque pulchritudo ad sensum non refertur, sed ad mentem et voluntatem. — Pulchrum est species boni delectabilis; est *delectabile contemplanti*. Praeter pulchrum multae aliae sunt delectabilium species; v. gr. vinum est

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 19; De verit. q. 22. a. 2; Compend. theol. c. 103.

[2] De Trin. l. 8. c. 3. n. 4. Migne, P. L. XLII, 949.

[3] Kleutgen, De ipso Deo n. 713.

delectabile, sed gustanti, non contemplanti. — Fundamentum pulchritudinis sive id, unde res vim delectandi habet, est perfectio rei vel bonitas absoluta, et speciatim illa bonitas, quae excitat amorem complacentiae.

Itaque bonum complacentiae et pulchrum re idem sunt, ratione differunt. Nempe bonitatem complacentiae res habet, quatenus per perfectionem suam apta est, quae ametur propter se, ut velimus eam in se perfectam esse; pulchritudinem res habet, quatenus per eandem perfectionem suam apta est, quae ametur propter nos, ut velimus contemplatione illius rei dulciter delectari. Propterea placet bonum absolutum, placet etiam pulchrum, sed aliter et aliter; bonum placet propter se, pulchrum propter contemplationem delectabilem. Ad rem S. Thomas: „Pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Quum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complaceat appetitui, pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet.“ [1]

Ad definitionem pulchri, quam dedimus, redire videtur illa S. Thomae: „Pulchra dicuntur, quae visa placent.“ [2] Illud enim „placere“ indicat delectationem; propterea pergit S. Doctor: „Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus *delectatur* in rebus debite proportionatis.“ Illud autem „visa“ indicare videtur cognitionem claram mentis, quae tamen sensibus iuvari potest. Nam S. Thomas pulchritudinem ad mentem revocat, non ad sensum. Nam sententiam Areopagitae approbans docet omne ens esse pulchrum: „Nihil est, quod non participet pulchro et bono, quum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam.“ [3] Et eodem loco dicit pulchritudinem rebus convenire ex ordine ad cognitionem, quae abstractam rationem boni percipit: „Pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.“ Deinde ex S. Thoma „pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata“ [4]. Et eodem loco distinguit pulchritudinem corporalem et spiritualem; unde patet pulchrum pertinere ad supremas illas rationes, quae corporeis et incorporeis communes sunt et ideo

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3. [2] Ibid. p. 1. q. 5. a. 4. ad 1.
[3] In libr. De div. nom. c. 4. lect. 5. in fine. [4] Ibid. c. 4. lect. 5. n. 3.

a sensu attingi non possunt. Idem sequitur ex doctrina S. Thomae, quod „in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo . . . in virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative“ [1].

766. Ad pulchritudinem tria elementa exigit S. Thomas: „Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt); et debita proportio sive consonantia; et iterum claritas.“ [2] Nimirum in pulchro adesse debet perfectio rei absoluta, quia haec est fundamentum pulchri, et claritas, quia pulchrum mediante claritate et cognitione delectat. Perfectio autem rei per duo explicatur, quae sunt integritas sive absentia defectuum et consonantia, quae est positiva bonitas. Nempe consonantia dicit unitatem quandam in varietate. In hoc autem potissimum bonitas rei cernitur, quod in se multas perfectiones unit, et eo maior est bonitas, quo plures perfectiones sunt in re et quo arctius iunctae sunt. Propterea infinitam Dei bonitatem in eo reposuimus, ut sit ex altera parte omnium perfectionum cumulus, ex altera parte simplicissimus.

Facile vides non eandem esse rationem amoris vel benevolentiae et delectationis de pulchro. Nam, ceteris paribus, eos magis amamus, qui nobis sunt magis coniuncti sive per sanguinem, ut parentes, sive per beneficia sive per similitudinem sive alio demum modo; praeterea amor, etsi sine cognitione esse non potest, non tamen ita a claritate cognitionis pendet. Contra delectatio de pulchro non mensuratur nisi perfectione rei et claritate cognitionis.

Pro homine claritas cognitionis et delectatio pulchri speciali modo augentur, si perfectio rei (integritas et proportio) ipsis sensibus, in quantum fieri potest, subicitur, ut mens et sensus, voluntas et inferior appetitus obiecto pulchro afficiantur. Hinc praecipuo gradu ea pro

---

[1] Summa theol. 2. 2. q. 180. a. 2. ad 3. Cf. ibid. q. 145. a. 2. — Non raro legitur Platonem pulchrum definivisse, ut sit splendor veri. Sed id nullibi in Platone inveniri videtur, unde ad ea pertinet, quae auctores alius ab alio bona fide exscribunt. De hac re Jungmann: „. . . Plato habe gelehrt, dass die Schönheit das Leuchten der Wahrheit sei, lo splendore del vero, splendor veri. Ganz die nämliche Behauptung ist mir in mehreren Büchern begegnet; auffallend ist dabei, dass nicht eines es der Mühe werth findet, die Worte im Originaltext zu geben oder wenigstens die Stelle zu bezeichnen, wo Plato diesen Ausspruch gethan. Ich bin geneigt, die Behauptung für eine Fabel zu halten, welche ein Schriftsteller dem andern in frommem Glauben nacherzählt; und ich habe meine Gründe, so zu denken“ (Aesth. [1884] p. 310 ad calcem).

[2] Summa theol. p. 1. q. 39. a. 8. in corp. art. ab initio.

homine pulchra sunt, in quibus aliquid suprasensibile illustriter i. e. lucide et modo sensibus proportionato repraesentatur, id quod fieri videmus in operibus artium liberalium. Tamen delectatio pulchri, ut est pulchrum, essentialiter absolvitur in voluntate, et forma sensibilis, ut est sensibilis, concurrit *per modum condicionis*, quae necessaria vel utilissima est ad claritatem intellectionis et ad commotionem affectus [1].

767. Explic. et prob. I. Deus est summum pulchrum formaliter. Est enim summe perfectus, quia est ens infinitum et actus purus. Omnia etiam, quae sunt in Deo, perfectissime unum sunt. Denique totus est lux et claritas. Quum igitur ea, e quibus pulchritudo efflorescit, Deo verissime attribuantur, ipsa quoque pulchritudo ei non potest non attribui [2]. — Et sic quidem Deus sibi ipse est ratio infinitae delectationis, fruitionis et beatitudinis. Verum etiam homini in hac terra peregrinanti Deus est fons purissimae et summae delectationis. Infinita enim Dei bonitas ab intellectu humano satis clare cognoscitur. In omni enim pulchritudine creata, quae nobis se sistit, Dei se nobis perfectio manifestat. Hinc animo humano et probo valde familiare est, ut ex contemplatione speciei creatae ad Deum, omnis pulchri fontem, se convertat et in eius recordatione summa et dulcissima delectatione commoretur. Beatitudo autem vitae futurae in eo est, ut homo Deum ut summum verum contempletur, Deum ut summum bonum amet, Deo ut summo pulchro delectetur.

768. II. Deus est summum pulchrum causaliter. A Deo enim auctore omnis perfectio et claritas creaturae descendit. Deinde in tantum res sunt pulchrae, in quantum Dei pulchritudinem exemplarem imitantur; Deus est supremus artifex, qui ad imitationem pulchritudinis suae omnes res mirabili arte disposuit. Denique omnis creatura propter bonum et pulchrum operatur et hinc ad divinam pulchritudinem consequendam appetitu rationali aut sensitivo aut naturali tendit; Dei igitur pulchritudo est finis omnis operationis et omnis naturae. Cf. n. 764, I.

---

[1] Omne ens est pulchrum. Nam omne ens est bonum et perfectum, i. e. habet integritatem quandam et proportionem; item omne ens est verum et intelligibile, i. e. habet claritatem quandam. Ubi autem est integritas, proportio et claritas, ibi est pulchrum. — Nihilominus pulchrum inter notiones transscendentales recenseri non solet, quia ad bonum consequitur et in eo continetur. — De conceptu pulchri uberrime et, ut videtur, optime disputat Jungmann, Aesthetik 1884.

[2] Cf. Kleutgen, De ipso Deo n. 721.

769. Scholion. Deus pulchritudinem suam in rebus vario modo manifestavit. Infimo gradu pulchritudo rationum mathematicarum Dei splendorem nobis exhibet. Nam rationes arithmeticas et praecipue geometricas tum in abstracto intellectas tum in concreto depictas esse valde pulchras et contemplanti delectabiles constat. Solidius iam pulchritudo Dei revelatur in corporibus naturalibus anorganicis, praesertim in crystallis pretiosis et lucidis; maxime autem lux, quae non solum ipsa splendida est, sed etiam corporibus reliquis gratiam tribuit, pulchritudinis divinae symbolum et similitudo est. Sublimius deinde in organicis et in vita hominis intellectiva Dei pulchritudo manifestatur. Praesertim etiam, ut supernaturalia tangam, in Christo Domino divina species visibiliter apparuit; eadem per universum orbem et omnia saecula in Ecclesia Christi magnifice resplendet.

Obicitur. De ratione pulchri est proportio sive unitas in varietate. Atqui in Deo non est varietas. Ergo non est pulcher.

Resp. a) Dist. Mai. Hoc est de ratione pulchri artis humanae, Conc., de ratione omnis pulchri, Neg. Proportio, varietas et alia non sunt de ratione pulchri, nisi in quantum sunt de ratione perfectionis. Quare si perfectum sine iis aliquando esse potest, etiam pulchrum.

b) Dist. Min. In Deo non est distinctio realis, Conc., virtualis, Neg. Varietas autem, quam distinctio virtualis generat, ad perfectionem et pulchritudinem satis est.

ARTICULUS VII.

DE DIGNITATE DEI.

Thesis XXXIII. Deus est dignitate infinitus; ideo dominio absoluto proprietatis et iurisdictionis in omnem creaturam fruitur. Speciatim ius habet supremum, ut ab omni natura colatur et adoretur.

770. Stat. Quaest. Dignitas entis, ut hoc articulo vocem intelligimus, in eo est, ut sit *subiectum iuris.* Ratio iuris intime connexa est cum ratione finis. „Nihil siquidem aliud prae ultimo suo fundamento ius esse videtur quam dignitas finis enti alicui propria. Haec enim est fons et origo eius potestatis, quam communiter ius dicunt, quaque aliquid est subiectum iuris; atque cum eadem connectitur ea obligatio in aliis, qua potestas illa viget.“ [1]

---

[1] Stentrup, De Verbo incarnato (1882) I, 477. — Huc etiam faciunt ea, quibus Meyer iura homini non competere contendit nisi propter finem ultimum consequendum: „Ratio intelligit hominem suum officium naturale maxime originarium et essentiale, quo tamquam ens rationale, liberum et sociale ad finem ultimum contendere obligatur, adimplere non posse, nisi illi ad hoc ipsum accommodatae quaedam facultates respectu aliorum inviolabiles iugiter praesto sint“ (Inst. iur. natur. [1885] n. 473).

Nimirum in quantum aliquid est finis alicuius rei, in tantum ius habet in eam, ut sit sua et tamquam sua ab aliis agnoscatur. Porro quia creatura intellectualis prae aliis rationem finis habet (ipsa enim proxime ad Deum refertur, reliqua ad ipsam); et quia sola finem qua talem cognoscit et intendit; et quia sola ius qua tale apprehendere et ab aliis exigere potest: ipsa sola est subiectum iuris. Hinc etiam sola proprie dignitatem habet; et propterea recte persona sive hypostasis naturae rationalis interdum definitur hypostasis cum dignitate [1].

Praeter nomen dignitatis alios quosdam conceptus in usum theseos explicare debemus. Cultus Dei intelligitur omnis actus, quo maiestati divinae honor vel adoratio formaliter exhibetur. Honor est testificatio bonae existimationis, quam de aliquo habemus; potest esse erga inferiores, velut Deus honorat sanctos suos. Adoratio est testificatio excellentiae alienae (et propriae submissionis); habetur tantum erga superiores. Adorationem distinguunt *profanam*, quae versatur circa excellentiam naturalem, velut regiam; *duliam*, quae respicit excellentiam supernaturalem et finitam sanctorum [2]; *latriam*, quae versatur circa excellentiam increatam et infinitam.

771. Explic. et prob. I. Deo competit dominium absolutum proprietatis in omnem creaturam. Dominium proprietatis perfectum est facultas stabilis disponendi de rei utilitate et substantia [3]. Sic homo iumenti sui dominus est, quia potest illo uti vel etiam illud perimere, prout vult, neque roganti, cur

---

[1] Hanc personae definitionem sic explicat S. Thomas: „Quia in comoediis et tragoediis repraesentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personae in ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam dicentes, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona" (Summa theol. p. 1. q. 29. a. 3. ad 2). — Definitionem personae et nomen dignitatis eodem, quem nos indicavimus, sensu sumit Scheeben, Dogmatik, 2. Buch § 86. Etiam Raynaudus (Theol. nat. dist. 7. q. 3. a. 4.) de iure Dei disputat, tamquam consectario bonitatis divinae; quamquam voce dignitatis non utitur.

[2] Haec dulia evadit hyperdulia, si agitur de B. Maria Virgine, quae tamquam mater Dei dignitate ineffabili omnem reliquam creaturam transcendit.

[3] Dominium imperfectum aliud est directum, quod est facultas disponendi de rei substantia, salvo tamen iure usufructus, quod est penes alium; aliud est indirectum sive utile, quod est facultas percipiendi rei utilitatem (usufructum). — Ad hos conceptus ulterius expoliendos consule ethicam et theologiam moralem.

ita agat, aliam rationem reddere tenetur, quam ita placere. Iam vero Deus dominium habet perfectissimum et absolutum in omnia, quae sunt; Dei sunt coeli et Dei est terra. Neque Deus hoc dominium occupatione habet, quasi res antea nullius fuerint et ipse in vacuam mundi possessionem sit ingressus, neque donatione, hereditate, emptione ab alio dominium comparavit; his enim modis homines rerum dominium acquirunt, Deus autem modo excellentiori. Quomodo igitur?

1. Primus titulus, quo Deus dominium absolutum in omnes res habet, est illimitata eius bonitas. Quia enim Deus est summum bonum, etiam ratio finis maxime ei competit. Deus igitur est totus et ultimus finis omnium rerum. Et propterea summum et absolutum ius in omnes res habet. In quantum enim aliquid est finis aliorum, in tantum ius habet in ea [1].

2. Alter titulus dominii Dei absoluti est creatio. Nam auctor dominium habet operum suorum. Sed quia homo non agit nisi Deo concurrente, ius etiam in opera non habet nisi concurrente voluntate divina, quae est principium omnis iuris et omnis obligationis iuri correspondentis [2]; et quia homo est causa partialis tantum operis sui, quum materia eius sit a solo Deo, etiam ius hominis in opus limitatum est. Deus autem, quum sit solus adaequata causa operum suorum, ipso facto creationis absolutum dominium in res creatas habet.

3. Tertius titulus dominii Dei absoluti est conservatio. Nam per conservationem Deus non est minus auctor rei, quam si eam denuo crearet. Ergo sicut creatio, ita conservatio ius Dei absolutum in res causat. — Praeterea „quod potest ius maius animo concipi quam posse omnia in nihilum reducere sola cessatione operationis et beneficentiae? Nam quid est, quod Deum cogit hoc beneficium et substantificum influxum continuare? cui debitor est, ut hunc semper praestet? Itaque omni momento potest illum sistere et cohibere; quod si faciat, ruet tota huius mundi machina in suum centrum, hoc est in nihilum, et evanescet omnis rerum natura.“ [3]

772. Iam excellentia dominii proprietatis, quod Deo convenit, paucis explicanda est. Verum in hoc negotio omnia omittimus,

---

[1] Hunc titulum divini dominii latius perquirit Raynaudus, Theol. nat. dist. 7. q. 3. a. 4. [2] Cf. Meyer l. c. n. 497.

[3] Lessius, De perfect. div. lib. 10. c. 3. n. 20. — Idem auctor alium titulum dominii Dei ex eo petit, quod Deus nos redemit; sed hoc theologorum est.

quae de dominio iurisdictionis statim dicemus, ex quibus aliqua etiam dominio proprietatis applicari possunt.

1. Sumus toti in Dei dominio. Nam totum bonum nostrum bono infinito subicitur, totum esse nostrum creationi et conservationi debetur, tota substantia nostra in Deum finem ultimum dirigitur. In hac re observandum est nullum hominem in alium dominium perfectum vel etiam directum habere posse, sed ad summum dominium utile sive ius in labores et operationes servi, idque sub debitis limitibus; Deo autem soli perfectum et absolutum dominium proprietatis convenire in totam substantiam cuiusvis creaturae rationalis et in omnem eius operationem.

2. Ita Dei debitores sumus, ut ne minima quidem ex parte debito satisfacere possimus. Quomodo enim bonum infinitum satis laudare possumus? Quid pro beneficio creationis digni Deo rependemus? Si aulici, accepta pensiuncula, semper se principi obstrictos sentiunt seque illius servos ubique profitentur, quid Deo debetur, qui omnia, quae sumus et quae habemus, nobis donavit? neque beneficio conservationis minus debitores facti sumus quam creationis. Denique numquam ad finem nostrum ultimum, qui infinitae est dignitatis, satis laborare possumus[1]. — Quae quum ita sint, recte S. Thomas religionem, quae debitum erga Deum respicit, in eo a perfecta ratione iustitiae deficere dixit, quia debito eius ex natura sua numquam ex aequo satisfieri potest. Propterea eam dixit esse partem iustitiae potentialem, non subiectivam[2].

3. Ex dictis cognoscitur, quantum malum sit peccatum, quum ius Dei sacratissimum et absolutum laedat.

773. II. Deo competit dominium absolutum iurisdictionis in omnem naturam, quae extra Deum exsistit. Dominium iurisdictionis est potestas gubernandi subditos in ordine ad finem societatis. Quo titulo Deus tale dominium habeat, intelligitur ex iis, quae de dominio proprietatis modo disseruimus. Rationes enim allatae Deum sub omni respectu nobis absolute dominari demonstrant. Hic solum consideranda nobis est vis magnifica dominii iurisdictionis, quod est in Deo.

1. Deus regnum non accepit suffragio subditorum aut superioris alicuius institutione aut iure belli intrusus aut hereditate aut emptione aut alia via minus perfecta, qua homines domini fieri

---

[1] Num e contra Deus possit alicui esse debitor, examinabimus, quando de iustitia Dei agemus. [2] Summa theol. 2. 2. q. 80. a. unico.

solent; sed Deus et ipse solus dominium iurisdictionis habet a se. Qui praeter Deum domini appellantur, a Deo, ut esse, ita dominium acceperunt. Propterea Deus nullum habet superiorem, nullum aequalem, ipse solus est supremus Dominus.

2. Deus hoc dominium, quemadmodum a se, ita ad se habet. Non enim, ut rex terrenus propter subditos, sic Deus est propter creaturam; sed creatura est propter Deum. Ipse Deus est finis et bonum summum societatis, quam creaturae sub Deo principe constituunt. Propterea ad Deum, ad bonum eius, ad gloriam eius externam omnia diriguntur; neque dominium Dei bonum creaturae spectat, nisi in quantum bonum Dei, quod primarie intenditur, est etiam bonum creaturae. — Nihilominus Deus creaturae subditae non indiget neque eius servitio vere perficitur, sed mere extrinsecus glorificatur. In hoc igitur Deus reges terrenos longe antecellit, qui a subditis suis multum utilitatis percipiunt et auxilii eorum indigent, ne regnum dissipetur. Deo autem in nulla re auxiliis subditorum opus est.

3. Hoc dominium est universalissimum. Extenditur enim ad omnem naturam rationalem, ad omnes reges et monarchas, et ad omnes, quas esse fide novimus, angelicas coelestesque potestates. Subiecta sunt Deo coelum et terra et infernus. Neque quidquam potest ab eius iurisdictione esse exemptum. Quare merito dicitur Rex regum et Dominus dominantium[1]; immo ipse solus Rex, ipse solus Dominus; ipse solus Altissimus, ceteri omnes sunt subditi, servi et mancipia. Neque tantum in omnem naturam rationalem imperium et iurisdictionem habet, sed etiam quodammodo in naturam irrationalem et insensibilem. Et ipsa suo modo imperium Dei audit et, quaecumque ille voluerit, haec facit.

4. Deus habet amplissimam et illimitatam potestatem legiferam. Praecipit enim et prohibet, quaecumque voluerit. Neque a cuiusquam consensu valor legis dependet neque quisquam eum interrogare potest, cur sic iusserit: suprema enim ratio Dei voluntas. Divini praecepti unica norma et unica mensura est suprema illa Sapientia et Sanctitas et Benignitas, quae est ipse Deus.

5. Deus habet supremam potestatem iudiciariam. Ipse enim omnium hominum vitam iudicabit, utrum sint ad beatitudinem admittendi an ab ea in aeternum aut ad tempus excludi debeant. Intimas et occultissimas cogitationes nostras omniscientiae suae

---

[1] 1. Tim. 6, 15.

luce scrutabitur et de omni verbo otioso rationem ei reddemus. A iudicio eius ad superiorem iudicem nulla est appellatio; sed iudicium eius firmiter stat in aeternum. Poenae autem et praemia, quae statuit, non sunt tantum corporalia et temporaria, sed potissimum animam et aeternitatem spectant. — Haec potestas Dei iudiciaria insigniter illustratur iis, quae fides docet credens in Filium Dei, qui iudicaturus est vivos et mortuos, angelos et homines. Legantur praesertim ea, quae theologi tradunt de iudicio universali in consummatione saeculorum.

6. Deus habet supremam potestatem executivam. Omnipotenti enim virtute, quae iudex decrevit, ad opus deducuntur; neque quidquam voluntati eius resistere potest.

7. Hoc Dei ius est absolute supremum, absolute sacrum et sanctum, absolute inviolabile. Neque solum Dei ius est ipsum inviolabile, sed ab ipso omnis ordinis moralis inviolabilitas descendit. Deus est principium obligationis moralis, quia voluntate sua inviolabili recti ordinis custodiam exigit [1].

774. III. Deus ius supremum habet, ut ab omni natura colatur, i. e. ut omnis creatura subiectionem suam erga Deum agnoscat et honore, adoratione, latria manifestet. Dominus enim ius habet, ut servus ei honorem et reverentiam exhibeat. Deus autem est absolutus Dominus noster. Ergo ius habet supremum et absolute perfectum, ut excellentiam eius honoremus et adoremus.

Actus, quibus Deum colimus, ad specialem virtutem *religionis* pertinent, quae definitur: virtus inclinans hominem ad debitum cultum Deo praestandum. Religio est iustitia quaedam; quare a S. Thoma inter partes potentiales iustitiae recensetur [2]. — Religionis actus maxime proprius est adoratio latreutica sive testificatio agnitae excellentiae infinitae. Nihilominus ad virtutem religionis multi alii referuntur actus, qui plus minusve arcte cum cultu Dei cohaerent. Hi actus alii sunt interni, ut amor propter bonitatem supremam, gratitudo propter beneficia, spes et fiducia propter misericordiam et benignitatem, timor propter potentiam et iustitiam, obedientia propter absolutum in omnem creaturam dominium, contritio et poenitentia de peccatis commissis; alii sunt

---

[1] Huc etiam multa referri possunt, quae in exercitiis spiritualibus in contemplatione regni Iesu Christi traduntur. Cf. De Ponte, Meditationes p. 2. fundam. huius part. — Cf. Lessius, De div. perf. l. 10. c. 1.

[2] Summa theol. 2. 2. q. 81 sqq.

externi, ut genuflexio, sacrificium, iuramentum in iudicio, fidelis voti de rebus externis impletio. Generatim omnia hominis erga Deum officia *naturalia* ad virtutem religionis referri possunt[1].

Plenior et specialior de virtute religionis disputatio spectat ad ethicam et theologiam[2]. Hic tantum generatim moneo officia hominis erga Deum reliquis omnibus esse praestantiora. Nam relatio hominis ad Deum est omnium prima, quum ceterae relationes ex hac originem suam sumant; deinde ius Dei est omnium supremum et absolutissimum.

Latiori aliquo sensu omnia officia hominis sunt erga Deum. Nempe Deus est *finis cui* ultimus omnium rerum. Perfectissimum igitur ius habet, ut omnis creaturae operatio ipsum vel gloriam eius spectet. Propterea omnis operatio libertatis humanae, quae ad Deum, saltem interpretative, non refertur, mala et inhonesta est. Revera exercitium cuiusvis virtutis implicite saltem et interpretative ad Deum terminatur. Impletio enim cuiusvis officii est oboedientia erga Deum, a cuius voluntate omnis obligatio descendit; est imitatio perfectionis divinae; est gradus quidam ad Deum in vita futura possidendum; est glorificatio Dei, quem omne opus bonum, praesertim creaturae liberae, laudat. Ex hoc ordine ad Deum opera nostra bona ultimatim omnem suum valorem et splendorem derivant. — Verum, si de virtute religionis loquimur, officia erga Deum strictiori sensu accipimus, quae scil. Deum explicite et formaliter respiciunt[3].

775. Scholion. A Dei supremo dominio omne ius creatum descendit. Hoc iam inde patet, quia iuri unius creaturae respondet officium et obligatio

---

[1] In statu revelationis supernaturali, qui nunc est, praeter religionem, quae cultum Dei spectat, hominem ad Deum referunt etiam virtutes theologicae fidei, spei et caritatis. In statu naturae purae virtutes theologicae nullae essent. Esset quidem aliqua in Deum spes et aliquis Dei amor purus, sed hae rationem virtutis theologicae non haberent, et quodam modo ad virtutem religionis revocarentur. — De toto hoc themate consulendi sunt theologi.

[2] Opus in hac materia classicum est Suarez, De religione, quattuor voluminibus compositum.

[3] Quemadmodum hominis officia erga Deum, ita etiam nomen religionis saepe latiori sensu usurpatur. Sic religio subiective est stabilis hominis recta sui ipsius ad Deum ordinatio; obiective complexus veritatum et legum, quas homo cognoscere et sequi debet, ut recte se habeat in ordine ad Deum, i. e. complexus veritatum, quae hominis relationem ad Deum enuntiant et officiorum inde utcumque manantium. Hoc sensu de religione catholica loquimur. Hinc nomen transfertur ad systemata superstitiosa, quae religiosa esse volunt, sed vere non sunt; v. gr. Mahummetanismum vel Buddhismum religionem appellamus.

aliarum, ut ius illud servent; omnis autem obligatio ex Deo, ex eius iure et ex eius voluntate descendit. Verum, ut hanc gravissimam rem undique illustremus, ea referre placet, quibus liber de regimine principum omne dominium iurisdictionis a Deo repetendum esse probat [1]. Sunt autem haec:

1. Deum esse principium omnis auctoritatis, quae est in homine aliis praeposito, sequitur ex ratione entis. Nam: a) Dominium vel auctoritas est perfectio quaedam vel realitas vel ens. Omne autem ens est a Deo, qui solus est ens a se. Ergo etiam dominium est a Deo. — b) Dominium est facultas quaedam vel potestas vel virtus. Omnis autem virtus est a Dei summa virtute. — c) Omnis multitudo ad unum reducitur. Ergo multitudo regum et principatuum terrenorum repetenda est ab unitate Dei, summi Regis.

2. Idem sequitur ex ratione motus. Nam: a) Omnis motus reducitur ad motorem immobilem. Reges autem terreni, quum subditos movent, ipsi multum moventur et sollicitantur; sunt igitur motores mobiles. Propterea super reges terrenos est Rex supremus, qui aeterna pace, tranquillitate, immobilitate omnia regit et gubernat. — b) Omnis motus principaliter pendet a causa prima. Propterea motus subditorum, etsi secundarie a regibus terrenis causantur, principaliter ad Deum, summum Regem, revocantur. — c) Multitudinem motuum, quae est in subditis, ad unum principium reducere oportet, quod est Deus.

3. Idem colligitur ex ratione finis. Nam a) unaquaeque natura, quanto magis est intellectiva, tanto magis propter finem agit. Deus igitur, qui est summa intelligentia et purus actus intelligendi, maxime propter finem agit. Etiam reges terreni propter finem, qui est bonum commune, agunt, sed, quum sint minus intelligentes, etiam imperfectius propter finem agunt. In unoquoque autem genere id, quod est minus, reducitur ad id, quod est summum. Ergo gubernatio terrena, quae est imperfectior, ad gubernationem perfectissimam summae intelligentiae divinae revocatur. — b) Legislator terrenus semper intendere debet, ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem, quae opponitur vitio. Ad virtutem autem nemo pervenit sine Deo, a quo est omne ens et omne bonum. Ergo ad finem societatis cives principaliter diriguntur a Deo. — c) Finis, ad quem principaliter rex in subditis intendere debet, est beatitudo aeterna, quae consistit in possessione Dei. Atqui ille finis, quo est altior, eo curae demandatur principis superioris. Ergo super reges terrenos est Deus, Rex supremus, qui ad finem ultimum et communem omnia dirigit. Actus igitur imperii creati est tantum quasi radius illius lucis et prudentiae, qua Deus universa disponit.

ARTICULUS VIII.

DE SUBSTANTIALITATE DEI.

Thesis XXXIV. Deus est substantia formaliter, eminenter et virtualiter.

776. Explic. et prob. I. Deus est substantia formaliter. Omne enim ens est aut substantia aut accidens. Atqui Deus est ens; immo est ens summum et plenitudo entis, ens

[1] Inter opera S. Thomae Opusc. de regim. princ. l. 3. c. 1—3.

primum et principium omnis entis, esse per ipsam essentiam suam. Neque Deus est accidens, quia non est in alio tamquam in subiecto priori et in causa sui esse; siquidem Deo nihil est prius neque Dei ulla est causa. Relinquitur igitur, ut Deus sit substantia.

777. II. Deus est substantia eminenter, sive Deus est in ipsa substantiae ratione infinite perfectus supra omnem creaturam, ita tamen ut una substantiae ratio et de Deo et de creaturis proprie, etsi analogice, praedicetur. Nimirum:

a) Substantia est, quod habet *in se* esse suum. Atqui Deus habet in se non solum esse suum, sed etiam rationem sui esse, quum sit ens a se.

Aliter. Substantia est, quae *non ab alio* pendet tamquam a subiecto inhaesionis. Atqui Deus non solum non pendet a subiecto inhaesionis, sed neque a causa creante vel conservante.

Aliter. Substantia est, quae *non recipitur in potentia* subiectiva alicuius naturae completae. Atqui Deus non solum non praevertitur ulla potentia subiectiva, sed ne obiectiva quidem.

b) Creatura est in se non totaliter, sed ex parte, quia substantia et accidentibus componitur. Atqui Deus totus est substantia sine omni accidente aut physico aut metaphysico.

c) Deus habet in se non solum esse suum reale, sed etiam esse suum intentionale, quia se ipsum cognoscit et comprehendit; et secundum utrumque Deus est substantia, quum intellectio divina non sit accidens, sed ipsa substantia Dei simplicissima. Contra creatura esse suum intentionale vel omnino in se non habet, velut lapis, aut illud in se habet secundum actum cognoscendi, qui est accidens.

d) Deus est in se non solum secundum esse suum, sed etiam secundum agere, siquidem operatio Dei est ipse Deus, non accidens Dei. Contra operatio creaturae est accidens.

e) Deus habet in se non solum esse suum, sed etiam omnia, a quibus perfectio sua pendet. Eius enim intellectus et voluntas ab extra non determinantur. Deus nimirum in essentia sua omnia videt, quaecumque vera sunt; Deus ipse sibi est finis et in se beatissimus et propter se omnia operatur; Deus omnino est independentissimus, nullius alius rei indiget et nulli alieno influxui subicitur. Creatura autem, quo magis ab externis rebus pendet et ab iis perfici quaerit, eo minus perfectionem et esse suum in se habet.

778. III. Deus est substantia virtualiter, quippe a quo omnes aliae substantiae habeant, ut in se sint. Nempe Deus alias res pro libertate sua condere potest. Quae, etsi a Deo tamquam a causa perfectissime pendent, tamen accidentia Dei neque sunt neque esse possunt, sed in se sunt. Videlicet cum Deo infinito nulla res finita in unum esse naturale concrescere potest.

779. Scholion. Ex dictis intelligitur Deum esse suppositum. Nimirum suppositum definitur ens in se et sibi (ens in se et pro se). Atqui substantia divina, ut est a se, ita est etiam pro se; nam si esset pro alio, non exsisteret nisi dependenter ab illo. — Idem patet discurrendo per singula. Nam a ratione suppositi aliquid substantiale aut eo deficit, quia est universale, quod non sibi est, sed individuis, aut quia est pars vel quasi pars, quae non est sibi, sed toti. Atqui Deus non est universalis, quum sit necessario unicus, neque est pars substantialis vel quasi pars, quum non possit in aliorum compositionem venire. Relinquitur igitur Deum esse suppositum.

Porro Deus est persona; videlicet persona definitur suppositum naturae rationalis. Atqui Deus est suppositum et est natura intellectiva. — Utrum autem una sit persona divina an unica natura infinita in pluribus realiter distinctis per summam cum iis identitatem realiter subsistat, ratio diiudicare non valet. Fide scimus tres esse in Deo personas [1].

Obi. Substantia est, quae accidentibus substat. Atqui in Deo nulla sunt accidentia. Ergo Deus non est substantia.

Resp. Vox quidem substantiae desumpta est ab eo, quod substantiae creatae proprium est, quod est subesse accidentibus. Nihilominus ratio formalis substantiae in eo est, ut sit ens in se. Quare Deus proprie substantia est, quamvis accidentibus careat.

ARTICULUS IX.

DE VITA DEI.

Thesis XXXV. In Deo est vita formaliter, eminenter et virtualiter.

780. Stat. Quaest. 1. Vitam cognoscimus ex motu, quo aliquid movet se ipsum. Nam animal vivere dicimus, quando ex se motum habere deprehenditur. Quando vero animal ex se iam non habet aliquem motum, sed tantum ab alio movetur, vitam recessisse et animal mortuum esse cognoscimus. Ergo vita reponitur in facultate se movendi [2].

---

[1] De notionibus substantiae, hypostaseos et personae egregie plane disputat Stentrup, De Verbo incarnato I, thes. 20—36.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 18. a. 1.

Quae definitio, ut sit satis ampla, illud „se movere" latius intelligi debet. Nempe se movere in hac definitione dicuntur non solum ea, quae se agunt ad motum localem, sed ea omnia, quae se agunt ad quamlibet perfectionem. Hinc vita dici potest esse *in facultate se perficiendi*. — Verum, ne quis putet ad rationem vitae verum motum sive transitum a potentia ad actum requiri, clarius dici potest ea vivere, *quae operatione sua sunt perfecta*, vel quorum operatio in ipsis stat tamquam eorum perfectio. — Adverte autem operationem hic intelligi eam, quae a natura per se exercetur, quando et quia est in naturali sua dispositione. Propterea adhuc clarius dici potest ea vivere, *quae secundum naturam suam operantur et hac operatione sua perfecta sunt*[1].

Ex operatione sua res non dicuntur se perficere, nisi actio in agente manet. Scil. duplex est actio: una, quae procedit ab agente in rem exteriorem et tota in rei externae immutatione absolvitur; altera, quae non procedit in rem exteriorem (etsi forsan, ut contemplatio rei praesentis, circa eam versatur), sed stat in agente tamquam eius perfectio[2]. Prior operatio vocatur transiens, altera immanens. Actio igitur immanens habetur, quando principium et terminus operationis sunt in eodem subiecto

---

[1] Ut definitio vitae magis clarescat, explicandum est, cur motus localis corporum et aliae quaedam operationes, quas ex se ipsis res habere videntur, non sint vitales. De hac re Schiffini (Inst. philosoph. compend. n. 441. Coroll.): „Motus localis", inquit, „corporum inanimatorum non est operatio vitalis. Impetus enim, quem ea recipiunt et conservant, est quidem virtus aliqua activa eis inhaerens, qua moventur, sed non procedit ab eorundem natura, quum sit potius instrumentum quoddam agentis extrinseci. Nec refert, quod corpora elastica et gravia videntur in se habere principium non solum passivum, sed activum etiam motus, quo vel in proprium locum resiliunt vel in centrum pergunt. Etsi enim id supponatur esse (quod modo non disputamus), non propterea vivere dici possunt. Non enim sic moventur, quando et quia sunt in naturali sua dispositione, sed ut ad hanc simpliciter redeant, quam quum adipiscuntur, moveri desinunt et quiescunt. Viventibus e converso convenit se ipsa movere secundum suam naturam et, quo perfectioris vitae gradu sortiuntur, eo magis ipsa se movent." Similiter resultantia naturalis, qua ex substantia proprietates eius accidentales egredi dicunt, non est vitae exercitium, quia hic omnino non habetur actio entis in suo esse plene constituti; sed illa resultantia pertinet ad consummatam rei productionem. — Denique si manus manum lavat, extrinsecus non habetur operatio vitalis, quia lotioni per accidens convenit, ut manus lota sit eiusdem suppositi humani atque manus lavans.

[2] Cf. S. Thomas, De verit. q. 8. a. 6. ab initio.

(quamvis praeter terminum, qui agendo fit et in operante recipitur, possit esse alius terminus obiectivus et externus, circa quem actio immanens versatur, ut fit in visione corporis externi). Iam patet operatione transeunti non tam subiectum operans, quam rem externam affici et perfici, contra operatione immanenti subiectum agens se ipsum proprio sensu perficere. Itaque, ut vita est facultas se perficiendi, ita etiam est facultas immanenter agendi. Ad vitam tamen, ut iam monui, non requiritur transitus a facultate potentiali ad actum secundum ab ipsa aliquo modo diversum, sed satis est, ut aliquid omnino sit subiectum operationis immanentis, i. e. ut sit principium et ratio operationis, cuius terminus in ipso manet.

2. Vita intelligitur vel in actu primo vel in actu secundo. Vita in actu primo modo a nobis definita est et accipitur ipsa substantia sive natura, prout principium et ratio est operationis immanentis. Vita in actu secundo est ipsa operatio immanens. In Deo omnis vita est substantialis; sed in creaturis vita in actu primo est substantialis, in actu secundo accidentalis.

3. Triplicem experientia novimus vitae gradum: vegetativum in plantis, animalem in brutis, spiritualem in homine. Nimirum in plantis est operatio immanens. Facultate enim *assimilativa* (quo nomine vim nutritivam et augmentativam, quas S. Thomas distinguit, comprehendimus) elementa in propriam substantiam convertunt; terminus igitur huius operationis est ipsius plantae perfectio vel nutritio et incrementum. Item facultate *generativa* pars propriae substantiae ita perficitur et praeparatur, ut, si separetur, ad propriam vitam initiandam sit apta. — In brutis *sensus*, qui res externas intentionaliter in se suscipit, et *appetitus*, qui ad res externas expanditur, in subiecto, a quo procedunt, terminantur. — Idem de *intellectu* et *voluntate* hominis dicendum est.

Ex dictis in quovis vitae gradu duplex operationis genus invenitur. Unum est apprehensivum sive *receptivum* (assimilatio, sensus, intellectus), alterum est *expansivum* (generatio, appetitus, voluntas). Sex igitur omnino distinguere possumus genera potentiarum vitalium.

4. His explicatis aliquas vitae proprietates facile eruere possumus:

a) De ratione vitae est, ut principium et terminus operationis sint in eodem subiecto. Ergo vita tanto est perfectior, quanto unitas principii et termini operationis est maior.

b) Viventia independentia quadam operationis distinguuntur. Nempe actio transiens non tantum ab agente pendet, sed maxime etiam condicionem passi recipientis sequitur. Ergo actio eo magis

vitalis est, quo magis solis principiis internis subiecti agentis determinatur.

c) Vita dicit elevationem quandam supra materiam. Materia, quippe quae entitative per partes extra partes diffusa sit, etiam operationi facile diffusionem tribuit et transitum ab uno ad aliud. Itaque materia operationi immanenti non favet; immo vitam, quae in materia viget, a principio speciali et vitali, quod materiae tamquam forma substantialis realiter ab ipsa distincta additur, repeti debere in cosmologia vel psychologia probant. Ergo magis vivit natura, quae est a materia remotior.

d) Viventia universalitate quadam operationis excellunt. Nimirum, quo magis vivens in operando a condicionibus rerum externarum independens est, eo minus impeditur, quominus operationem suam latissime exserat et ad obiecta etiam remotissima extendat. Ergo perfectius vivit, cuius operatio ampliorem habet campum.

e) Viventibus proprium est, ut ab aliis non ita moveantur. Sunt enim ab externis magis independentia. Ergo perfectius vivit, quod minus ab alio movetur.

781. Explic. et prob. I. Deus est vivens formaliter. Nam:

1. Vita est perfectio simplex. Quum enim esse et agere inseparabiliter nectantur, agere est perfectio simplex. Deus igitur, cui nulla perfectio simplex denegari debet, est agens. — Porro, si agere est perfectio simplex, certe etiam vita sive actio immanens, quae est perfectissima operatio, ut constat ex proprietatibus vitae antea recensitis. Deus igitur noster est Deus vivus.

2. Perfectionis est non solum habere essentiam optime constitutam, sed etiam ea plenissime frui. Atqui se ipso frui ens non potest nisi operatione vitali et immanenti, quippe quae pro obiecto habeat propriam agentis essentiam et ideo nulla ratione a subiecto egredi possit. Ergo in Deo est vita.

3. Deus intelligit et vult, quia omnis perfectio simplex ei propria est. Atqui intelligere et velle sunt operationes immanentes et vitales. Ergo Deus vivit. — Maxime autem intellectio et voluntas, qua Deus se ipsum cognoscit et amat, operationes immanentes sunt et vitales. Et hanc summam immanentiam omnis scientia et voluntas Dei participat, quia, ut videbimus, Deus in essentia sua tamquam in medio prius cognito omnia videt, quae

novit, et ratione suae bonitatis essentialis omnia amat, quaecumque amat[1].

782. II. Deus est vivens eminenter. Constat ex consideratione proprietatum vitae. Quum id in scholio magis illustretur, hic breviter dico in Deo vitam perfectissime et eminentissime inesse propter rationes, quae sequuntur:

1. In Deo est summa unitas principii et termini operationis intellectus et voluntatis, quum habeatur inter utrumque plenissima identitas sine praecisione obiectiva, ut constat ex simplicitate Dei.

2. Dei operatio maxime independens est, quia ipse a se habet principium, terminum et obiectum operationis, neque ullo modo in operando ab externo determinari aut aliquid accipere potest.

3. Deus in esse et agere suo remotissimus est ab omni umbra materialitatis, quum sit simplicissimus et actus purissimus.

4. Dei operatio universalissima est, quum ad omne ens perfectissimo modo extendatur. Omnia enim cognoscendo comprehendit et quadam complacentia voluntatis in omni bonitate quiescit.

5. Deus minime ab alio movetur, quia in operatione sua a nullius concursu pendet et ipsam naturam suam et exsistentiam non ab alio accepit, sed a se ipso habet.

783. III. Deus est vivens virtualiter. Ipse est creator omnis substantiae viventis, et omnis facultas vitalis ab ipso est, et ipse concursu suo ad operationes vitales omnia movet.

Nota. 1. Postea videbimus in Deo nullam esse operationem formaliter transeuntem, sed ipsam operationem, qua res mundanas creat, conservat et gubernat, formaliter immanentem esse et virtualiter tantum transeuntem. Ergo omnis Dei operatio est immanens et vitalis.

2. Probavimus vitam in Deo esse formaliter. Una igitur ratio vitae est, quae proprie, quamquam analogice, de plantis, brutis, homine, angelo et Deo praedicatur.

784. Scholion. Ut a rebus creatis ad Deum ascendere discamus, non inutile erit vitae proprietates, quas enumeravimus, considerare, quomodo per varios vitae gradus perfectius et perfectius inveniantur. Sic etiam altera pars theseos plenius illustrabitur.

1. Unitas principii et termini operationis in anorganicis nulla est, quia terminus ab agente separatur et in passo recipitur. In plantis terminus agenti unitur; sed imperfecte, scil. per meram substantiae continua-

---

[1] Deum propriissime vivere multis auctoritatibus probat Satolli, De operat. div. disp. 1. lect. 9, III.

tionem, i. e. terminus non *in*haeret subiecto, sed *ad*haeret (assimilatione elementi externi facta). Vita sensitiva perfectiorem unitatem refert, quum terminus sensationis tamquam accidens *in*haereat sentienti. Tamen partes speciei impressae partibus principii sentientis respondent, ideoque pars speciei in parte correspondenti principii sentientis inhaeret et ab alia parte eiusdem principii extranea est. In intellectu eiusmodi partium separatio amplius locum non habet, sed simplex species intellectui simplici tota toti inhaeret. In homine tamen intellectioni coniungitur cognitio sensus, et secundum hoc perfectio unitatis minuitur. In spiritu separato societas sensus amplius non habetur. In Deo autem intellectio non inhaeret tantum, sed cum facultate et substantia identificatur.

Potissima unitas principii et termini habetur, quando non solum terminus, qui agendo producitur, sed etiam terminus obiectivus, circa quem actio versatur, cum principio unum est, id quod fit in cognitione sui. Propterea gradus conscientiae considerentur. — In plantis nulla est conscientia. In brutis est sensus sui. Tamen plena reflexio sive identitas cognoscentis et cogniti non habetur; nam quum cognoscens sive cognitum sit extensum et partes extra partes habeat, semper pars cognoscentis est extra partem cogniti. In ordine intellectivo denique est perfecta reflexio et identitas cognoscentis et cogniti; habetur conscientia sui proprie dicta propter simplicitatem cognoscentis et cogniti. Nihilominus in homine ipse actus conscientiae minus perfecte cum subiecto unitur, quia abesse potest; neque enim continenter conscientiam nostri habemus. In spiritu separato conscientia sui est necessaria et inseparabilis. In Deo denique conscientia sui est ipsa substantia divina.

2. I n d e p e n d e n t i a o p e r a t i o n i s in plantis est minima, quia functio assimilativa non procedit, nisi habeatur materia omnino adiacens et specialiori etiam modo praeparata. Brutorum sensatio longe facilius fit neque tantam obiecti propinquitatem et praeparationem requirit; cogita v. gr. de visu. In ordine intellectivo summa operationis independentia in eo cernitur, quia iam sola forma ad agendum sibi sufficit sine concursu organi corporei. Nihilominus in homine intellectio extrinsecus pendet a sensu et organo sensus materiali, in spiritu separato non item. In Deo autem intellectio est plane independens etiam ab omni obiecto externo determinante et mensurante, quum intellectus divinus sola essentia sua determinetur et mensuretur, ipse autem sit mensura rerum externarum.

3. E l e v a t i o s u p r a m a t e r i a m in plantis est valde imperfecta, quia non recipiunt nisi res materiales secundum eorum esse materiale. Bruta iam recipiunt res materiales secundum esse quoddam intentionale et formale. In ordine intellectivo denique apprehensio non restringitur ad res materiales; insuper cognitio non fit amplius organo materiali. In homine tamen intellectio extrinsecus pendet a corpore, et omnia intelliguntur secundum proportionem ad sensibilia et materialia. Spiritus purus versatur circa intelligibile simpliciter ut tale. Deus denique est simplicissimus et actus purus ideoque supra omnem materiae compositionem et potentialitatem infinite excelsus.

4. U n i v e r s a l i t a s f a c u l t a t u m in plantis potissimum cernitur in fecunditate generativa. Brutum cognoscit omnia sensibilia. Homo intelligere potest omne ens, sed minus plene quam angelus. Deus est omniscius.

5. A b e x t r a m i n u s m o v e n t u r plantae, in quantum ipsae se movent quoad exsecutionem motus. Nimirum planta motum suum vitalem non recipit

ab extra, quum extra eam in corporibus anorganicis non sit motus vitalis; sed planta ex se habet talem motum. Bruta se movent etiam quoad formam motus. Nempe non semper eodem modo moventur, sed pro adiunctis sensu cognitis varias motuum formas assumunt, ut vel praedam convenienter venentur vel secure fugiant vel alia similia congrue praestent. Homo se movet etiam quoad finem operationis, quem ipse sibi praestituit; et hinc in hominis voluntate est libertas. Sed praeter appetitum superiorem, qui est liber, in nobis est appetitus sensitivus, qui libertate caret; in angelis non item. Denique Deus in operatione sua ad extra est absolute liber, quum a nullo obiecto externo alliciatur, sed propter solam essentiae suae bonitatem omnia operetur[1].

ARTICULUS X.

DE SPIRITUALITATE DEI.

Thesis XXXVI. Deus est spiritus formaliter, eminenter et virtualiter.

785. Stat. Quaest. Spiritum intelligimus per oppositionem ad materiam; est namque spiritus ens, quod neque materia est neque in esse et operatione sua a materia pendet. Spiritus igitur non constat partibus (quantitativis) extra partes, sed est substantialiter simplex; et praeter simplicitatem ad rationem spiritus independentia a materia requiritur. — Anima hominis est simplex; est etiam in esse et operatione (partis superioris) a materia intrinsecus independens; tamen unam cum corpore materiali constituit naturam humanam ideoque substantia completa non est. Propterea, si rigorose verba premimus, anima humana non est spiritus, sed ens spirituale sive anima spiritualis.

786. Probatur. 1. Deus est spiritus formaliter. Neque enim est materia, quum sit simplex nec partibus extra partes constituatur. Est etiam a materia independens; Deus enim in compositionem cum materia venire non potest (c. 11. a. 5).

2. Deus est spiritus eminenter. Nam est physice et metaphysice simplicissimus et actus purissimus, ideoque a compositione et potentialitate materiae remotissimus.

3. Deus est spiritus virtualiter, quia est creator animae nostrae.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 18. a. 3. Stentrup, De Verbo incarn. I, thes. 27.

CAPUT XVI.
DE AETERNITATE DEI.

PROLOGUS.

787. Quantitas est, secundum quam quid dicitur quantum vel aequale, maius, minus. Quaedam est impropria, quaedam magis propria, quae aliqualem compositionem ex partibus homogeneis indicat. Quantitas impropria alia est *in esse,* secundum quam res in aliqua perfectione sive etiam in ipso ordine entis maior vel minor est; alia *virtutis,* quae in eo est, ut facultas ad plura vel pauciora valeat. — Quantitas illa magis propria alia est *intensitatis*, secundum quam qualitas per partes aliqualiter homogeneas sive per gradus crescit, alia *praedicamentalis,* quae est accidens absolutum consequens materiam. Haec est vel *discreta* (numerus) vel *continua.* Quantitas continua est vel *successiva* (tempus) vel simultanea sive *geometrica* (extensio), prout eius partes sunt alia post aliam vel simul.

De Deo, prout in eo utcumque consideratur quantitas vel improprie dicta vel intensitatis, locuti sumus in capite de infinitate Dei. Numerum in divinis consideravimus agentes de unitate Dei. Restat, ut agamus de Deo, prout eminenter continet quantitatem successivam, id quod praestat caput praesens. Sequenti capite sermo erit de Deo, prout eminenter continet quantitatem geometricam. Quantitas formaliter in Deo nulla est, quia ratio formalis quantitatis compositionem involvit.

Cum aeternitate intime cohaeret immutabilitas. Propterea hoc capite Deum esse aeternum et immutabilem primo demonstrabimus. Deinde aliquas quaestiones ex his thesibus resultantes discutiemus. In fine, quantopere creaturae ab hac Dei perfectione deficiant, explicabimus. Huius igitur capitis ponentur sex articuli:

Articulus I. Deum esse aeternum.
" II. Deum esse immutabilem.
" III. Num res Deo coexsistant ab aeterno.
" IV. Num Deus actu fuerit in temporibus ante creationem.
" V. Num de Deo verba diversorum temporum praedicentur.
" VI. Deum solum esse aeternum et immutabilem.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE AETERNUM.

Thesis XXXVII. Deus est aeternus.

788. Stat. Quaest. 1. Experientia discimus mundum aliter et aliter se habere et hos varios status seu eventus quandocatione quadam differre, v. gr. videmus cubiculum frigidum igne incenso per varios caloris gradus successive transire, vel corpus motum alia et alia loca successive occupare. Quam rerum proprietatem ut commode menti sistamus, non sine fundamento in re concipimus aliquod tempus (absolutum), quod est quasi res secundum prius et posterius sine initio et fine in indefinitum continuo excurrens. Huius temporis partes aliae aliis mundi eventibus coexsistunt. Et secundum hoc eventus mundani variam habent quandocationem. Quandocationem enim determinamus tamquam indistantiam eventus a certa parte temporis, tamquam praesentiam ad certum tempus. — Similiter secundum quod eventus mundani maiorem minoremve temporis partem occupant, maiorem minoremve durationem habent. Haec duratio vulgo definitur permanentia sive perseverantia rei in essendo.

2. Non solum eventus mundi corporei tempus occupant, sed etiam suo modo angeli et Deus. Propterea triplicem praesentiam per tempus sive durationem distinguimus: tempus, aevum, aeternitatem. Tempus (internum) intelligimus illam durationem, quae est formaliter successiva. Ipsum est motus stricte dicti proprium et consistit in eo, ut partes motus sint in partibus temporis absoluti, non autem totus motus in singulis partibus temporis. V. gr. motus localis nullo temporis instanti totus habetur, similiter dic de motu, quo cubiculum per gradus calefit. (Deinde etiam durationem ipsius substantiae corporeae tempus appellamus, non quia substantia corporea perpetuo fluxu constituitur, sed quia ad motum naturaliter ordinatur.) — Aevum est duratio virtualiter successiva. Ipsum est spirituum creatorum proprium et consistit in eo, ut tota substantia sit in singulis partibus (et instantibus) temporis occupati per compositionem metaphysicam. Nempe duratio spiritus creati compositionem quandam refert, quum spiritus singulis durationis suae instantibus a Dei conservatione pendeat ideoque singulis instantibus annihilari possit; unde constat partes durationis spiritualis esse ab invicem separabiles et ideo non nisi per compositionem coalescere. (Praeterea spiritus motum

formaliter successivum non absolute excludit; potest enim motu continuo a loco ad locum transire.) — Aeternitas denique est duratio tota simul. Haec est Dei propria et consistit in eo, ut substantia eo ipso, quod nunc est, semper sit ideoque omnis in duratione compositio excludatur. Aeternitas etiam dici potest perfectio, qua Deus habet, ut omni rei creatae, ubi primum haec esse incipit, sine mutatione sui duratione indistans sit. Praeterea saepe dicitur aeternitatem esse nunc stans; dicitur enim stans, quia est duratio; dicitur nunc, quia est tota simul.

3. Celebris est definitio Aristotelis[1], secundum quem tempus (internum) est numerus motus secundum prius et posterius; quae definitio a nostra nihil differt. „Numerus" enim intelligitur numeratus i. e. ipsa quantitas, quae numero mensuratur et exprimitur. Numerus autem sive quantitas, quae consideratur „secundum prius et posterius", est duratio. Additur „motus", quia tempus est duratio motus sive rei formaliter successivae, i. e. tempus est duratio formaliter successiva.

Celebris est etiam Boethii aeternitatis definitio: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio[1]. Dicitur *vitae,* non esse, quia hoc est maxime mirabile ne vitae quidem operationes successionem et mutationem in Deo facere. Dicitur *possessio,* non permanentia vel simile quid, quia possessio securitatem, firmitatem, immobilitatem inferre videtur. Dicitur *interminabilis,* quia initium et finem nec habet nec habere potest. Illud „interminabilis", ut e contextu Boethii constat, coniungitur cum „vitae", non cum „possessio"; sic indicatur carentiam principii et termini non esse rationem formalem aeternitatis, sed potius proprietatem, quae eam consequitur. Dicitur *tota simul,* ut excludatur successio. Dicitur *perfecta,* ut iterum et gravius excludat omnem successionem tum in esse tum in operatione intellectus et voluntatis. Tamen alii definitionis verba paulo aliter explicant. Tota autem definitionis vis est in verbis „tota simul". Reliqua aeternitatis proprietates quasdam addunt.

4. Aeternitas sub variis respectibus variis nominibus exhibetur. Ita Deus appellatur sempiternus, quia caret principio et fine. Est immortalis, quia vivere non desinit. Est incorruptibilis, quia dissolutione in partes non interit sicut animalia. Est inconvertibilis, quia esse suum non amittit per commutationem in alias substantias.

5. Thesis habet tres partes secundum tria elementa, quae in conceptu aeternitatis includuntur:

a) Deus durat.

b) Duratio Dei initio et fine caret; Deus est semper.

---

[1] Phys. l. 4. c. 11. 219 b 1.

[2] De consol. philos. l. 5. pros. 6. Migne, P. L. LXIII, 858. — Ibidem Boëthius definitionem suam explicans haec habet: „Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit neque praeteriti fluxerit, id aeternum esse iure perhibetur."

c) Dei duratio nullo modo composita est; sed Deus eo ipso, quia nunc est, semper est.

789. **Prob. 1. p.** 1. Duratio Deo convenit, quia est perfectio simplex. Nam si esse bonum est, bonum est durare, quum, quaecumque res aut substantia exsistit, durare debeat.

2. Deus est principium huius mundi tempore durantis. Ergo omnibus mundi eventibus per decursum temporum accidentibus praesens est, quia res non agit, nisi quando est.

790. **Prob. 2. p.** 1. Deus est a se. Ergo non potest non esse. Id autem, quod aliquando non est, potest non esse. Ergo Deus semper est.

2. Ens infinitum etiam secundum durationem est illimitatum.

3. Deus est principium rerum; semper res creare potest. Ergo est semper.

791. **Prob. 3. p.** 1. In tantum duratio Dei esset composita, in quantum ad eam continuandam influxus quidam conservans requireretur. Atqui Deus necessario exsistit neque ulla conservatione indiget.

2. Aeternitas infinita non potest in dies crescere. Cresceret autem, si partibus constaret. — Deinde aeternitas infinita non potest constitui partibus finitis.

3. Duratio, quae non est tota simul et simplicissima, in potentia est ad ulteriora incrementa. Atqui Deus est actus purus.

4. Dei summa simplicitas omnino exigit, ut eius duratio sit tota simul.

792. Scholion. I. Cavendum est, ne tempus absolutum, quod tamquam successionem indefinitam ratio nostra effingit, putemus esse ipsam Dei aeternitatem, ut Clarke voluit. — Consulantur in hac re ea, quae de simili quaestione circa immensitatem Dei dicemus.

II. Corpus, spiritus creatus, Deus diversa ratione ad tempus se habent. Corpus tempore *continetur*, quatenus corpus, ut sensibus tamquam lutum, lapis etc. apparet, generationi et corruptioni obnoxium est; et id non solum valet de anorganicis, sed etiam de organicis. Generationi autem et corruptioni inserviunt motus temporales et formaliter successivi; unde corpus iis, quae sunt formaliter successiva, undique cingitur et ita tempore dicitur contineri. Item corpus tempore *mensuratur*, quia duratio eius crescit cum magnitudine temporis occupati. — Spiritus creatus tempore non continetur, quia generationi et corruptioni non est obnoxius. Potius ipse tempus continet, quatenus corpora temporalia ei subiciuntur et voluntate eius moventur. Nihilominus spiritus creatus tempore, ut id generatim rationem durationis compositae habet, mensuratur; crescit enim duratio eius secundum magnitudinem temporis occupati. Continetur etiam spiritus quodammodo tempore, quia tempus durationem eius ex parte initii excedit. — Deus tempore non continetur, quia initio et fine caret. Neque tempore

mensuratur, quia duratio eius semper tota est neque tempori proportionatur. Contra Deus continet tempus, quia omnia, quae in tempore sunt, ei subiciuntur et voluntate eius reguntur; est etiam mensura temporis, quia est principium et mensura omnis rerum possibilitatis, in qua conceptus temporis primum fundatur.

III. Ex consideratione aeternitatis Lessius [1] quadruplicem praecipue fructum colligendum esse praecipit. Primus est summum gaudium benevolentiae de Dei tanta perfectione. Nam bona Dei, quae per se et gradu suo infinita sunt, ex aeternitate duas novas infinitates habent. Nempe habent durationem infinitam, quia aeternitas est sine initio et fine; deinde totum commodum, quod infinito tempore ex aliquo bono successive percipi potest, aeternitas, quia est tota simul, in unum colligit, ut toto infinitae durationis emolumento Deus iugiter fruatur. Alter fructus ex aeternitate Dei colligendus est summum gaudium concupiscentiae, quod oritur ex certa spe tanti boni mox consequendi et perpetuo sine fine possidendi. Tertius est timor gravis peccati et damnationis, quia aeterno et infinito bono privat et summum aeternumque contrahit tormentum. Quartus est contemptus huius mundi, quia, quam parva et nullius momenti sint omnia temporalia, si cum aeternis comparentur, intelligimus. — Addere possumus aeternitatem et immutabilitatem Dei nos stimulare debere, ut tantam Dei perfectionem imitantes in bono et optimo proposito simus stabiles et immutabiles neque omni vento passionum circumferamur.

793. Obi. 1. Duratio tota simul est conceptus impossibilis. Nam duratio affirmat permanentiam, illud „tota simul“ eam negat.

Resp. Aeternitatem esse durationem totam simul nihil aliud dicit quam Deum eadem necessitate, qua modo exsistit, semper esse neque indigere conservatione et consequenter eius durationem non posse concipi augeri per partes, sicut spiritus creati duratio continua conservatione modo supra explicato crescit. Illud igitur „tota simul“ non negat permanentiam, sed contingentiam et conservationis necessitatem; non negat permanentiam, sed eam infinitam sine initio et fine esse affirmat.

Obi. 2. Res praeteritae et futurae, si eidem simplicissimae Dei durationi coexsistunt, inter se simul sunt. Hoc autem est absurdum.

Resp. Creaturae aeternitati non coexsistunt totaliter et ab aeterno, sed aliae secundum aliud tempus aequivalenter et eminenter in aeternitate contentum. Propterea creaturae inter se non sunt simul, quamvis omnes complectatur eadem infinita aeternitas, cui omnes res coexsistunt, sed aliae secundum aliud tempus. — Consulatur huius capitis a. 3.

ARTICULUS II.

DEUM ESSE IMMUTABILEM.

Thesis XXXVIII. Deus est physice et moraliter immutabilis.

794. Stat. Quaest. 1. Mutatio sive motus est transitus a potentia ad actum. Potentia in definitione intelligitur subiectiva; quod ut magis pateat, dicere possumus mutationem esse transitum

[1] De perfect. div. l. 4. c. 4.

a statu ad statum. — Ad mutationem igitur tria elementa requiruntur: a) ipse *transitus;* b) *terminus a quo;* c) *terminus ad quem.* V. gr. si corpus localiter movetur, *terminus a quo* est corpus quietum vel ipsa quies, *terminus ad quem* est corpus motum vel ipse motus.

2. Si ex illis tribus elementis unum aliquo modo deficit, mutatio est impropri e dicta. Quod fit tripliciter. Aliquando est defectus ex parte ipsius transitus, quando scil. subiectum, de quo mutatio praedicatur, vere et intrinsecus nulla ratione ad alium statum transit, sed novo modo se habet ad aliquam rem, quae proprie mutatur. V. gr. si corpus aliquod soli primum exponitur, corpus quidem vere mutatur, quia calefieri incipit, sol non mutatur proprie, quamvis nunc calefaciat istud corpus, antea non calefecerit. Est igitur in corpore mutatio *intrinseca,* in sole mutatio *extrinseca* et improprie dicta. — Eadem ratione, si homo cognoscit arborem, homo mutatur intrinsecus (fit cognoscens ex non cognoscente), arbor extrinsecus (fit cognita ex non cognita). Si animal, ad cuius latus dexterum columna stat, situm mutat, ita ut columna ex dextera fiat sinistra, animal mutatur intrinsecus, columna extrinsecus (fit sinistra ex dextera).

Si deest *terminus a quo,* habetur *creatio;* si deest *terminus ad quem,* habemus *annihilationem.* Creatio et annihilatio sunt mutationes intrinsecae, sed improprie dictae.

Nota. a) Possumus igitur dicere: mutatio alia est extrinseca, alia intrinseca; haec est propria vel impropria, haec iterum est creatio vel annihilatio.

b) In mutatione proprie dicta invenitur semper aliquod elementum commune utrique termino; secus enim frustra *terminus a quo* adhiberetur. Hoc elementum commune in mutationibus ordinis naturalis est ipsum subiectum mutationis. Theologi tamen norunt aliquam mutationem, in qua elementum commune non est subiectum, sed accidens; haec mutatio est transsubstantiatio eucharistica. — Item si in Eucharistia species cessant, corpus Christi cessat et succedit substantia naturalis. Quae cessatio et successio sunt mutationes improprie dictae sui generis; neque enim sunt annihilatio et creatio. — Haec ad conceptum mutationis perpoliendum satis sunt. Qui plura cupit, adeat ipsos theologos.

3. Mutationis proprie dictae quattuor recensentur species: a) *generatio* vel corruptio, quae est motus ad substantiam, velut si animal morte corrumpente fit cadaver; b) *augmentatio* vel decrementum, quae est motus ad quantitatem, velut si puer debilis cibis sumptis accrescit ad virum amplum; c) *alteratio,* quae est motus ad qualitatem; d) *latio* sive translocatio, quae est motus ad locum. Ex his speciebus alteratio latissime patet. Ad ipsam

referuntur intensio et remissio qualitatum, transfiguratio et generatim omnes mutationes, quae ad alia mutationis genera commode non referuntur. — Praeter illas quattuor species adhuc considerandae sunt mutationes, quae aliqua separatione, divisione, unione continentur.

4. Immutabilitas est illa Dei perfectio, qua omnis mutatio proprie dicta ab eo excluditur. Non excludimus mutationem extrinsecam. Haec enim in Deo invenitur. Nempe quum creaturae in ordine ad Deum mutentur, Deus mutatus a nobis denominatur. Ita Deus peccatorem, quum convertitur, amare incipit, mundum in tempore creavit, praesens fit rebus, quando exsistere incipiunt. Et de his quidem mutationibus extrinsecis Dei a. 5. sermo recurret. — Deus etiam creationi vel annihilationi non est obnoxius. Tamen has mutationes improprie dictas hic non consideramus. Quantum ad hoc satis sunt, quae praecedenti thesi de aeternitate Dei diximus.

5. Duplex est Dei immutabilitas, *physica* et *moralis*. Prior consideratur in ipsa natura divina, quatenus eius esse est plane stabile, quin ulla realitas de novo accedere aut, si adest, recedere possit. Altera consistit proxime in constantia divinae voluntatis, quae nihil de novo velle incipit et consilia semel capta non retractat aut mutat. Ad eandem immutabilitatem moralem referimus etiam immobilem statum intellectus divini, qui nihil de novo scire incipit neque ea, quae scit, considerare umquam desinit. — Immutabilitas moralis a physica multum differt. Nam quum Deo ex decretis suis liberis et ex scientia rerum finitarum nulla perfectio et entitas accrescat, immediate nulla mutatio physica haberetur, etiamsi Deus decreta sua mutaret aut actus liberos creaturae non sciret, nisi postquam facti sunt.

795. **Probatur.** I. Deus est physice et moraliter immutabilis. Duratio enim Dei est tota simul. Hinc intrinsecus non componitur secundum prius et posterius. Atqui omnis mutatio perfectionis vel cognitionis vel voluntatis divinae prius et posterius in Deo supponeret, ut scil. in instanti posteriori fieri posset, quod antea non fuisset. — Sane mutatio Dei physica aut moralis esse non potest, quin in Deo habeamus plura instantia successiva, quae secundum diversitatem ipsius esse vel operationis signantur.

796. II. Deus est physice immutabilis. Nam

1. Deus est ens necessarium. Atqui quidquid entitatis in ente necessario inest, necessario et hinc semper et immutabiliter inest.

Deus est ens infinitum. Ergo nullam perfectionem novam acquirit, quia omnes iam habet; nullam amittit, quia amplius non esset infinitus.

Deus est simplicissimus. Mutatio autem non est nisi in iis, quae partibus constant, quarum una manet, alia recedit.

2. In Deo nulla est mutatio circa substantiam, quia aseitas non corrumpitur: non circa quantitatem, quia corpus non est; non circa qualitatem, quia perfectiones a substantia praecisas non habet et ideo, ut aseitas est immutabilis, ita etiam omnes perfectiones, quippe quae cum aseitate perfectissime identificentur; non circa locum, quia, ut videbimus, immensus est; non circa relationes reales ad extra (unionis, conmixtionis etc.), quia in Deo hae relationes omnino non sunt.

797. III. Deus est moraliter immutabilis. Nam:

1. Nulla est mutatio in cognitione divina. Siquidem Deus, cuius scientia est infinita sine ullo defectu, omnia novisse debet, quando et quamdiu vera sunt. Atqui omne verum ab aeterno in aeternum perpetuo verum est. Ergo a Deo aeternaliter et immutabiliter scitur. — Deinde, si Deus per essentiam suam aliquid de rebus externis non sciret ab aeterno, obiecto externo ad scientiam determinari deberet. Hoc autem est contra perfectam Dei independentiam.

2. Nulla est mutatio in voluntate divina. Nam Deus ab aeterno novit, quid in tempore exsecuturus esset. Atqui esset res plane imprudens, si Deus hoc sciens nihilominus aut suspensus in decretis maneret aut decerneret id, quod praescit se non esse exsecuturum. — Praeterea Deus in consiliis suis diu suspensus manere aut capta consilia mutare nequit, quia utrumque esset magna imperfectio. Magis enim, ceteris paribus, laudatur promptum et celere voluntatis consilium quam longa cunctatio. Et melius esset consilia omnino non capere quam capta mutare. — Denique nulla est ratio, cur Deus consilia sua suspendat. Nos enim consilia suspendimus, quia ad rem, de qua agitur, diiudicandum longa deliberatio et multiplex informatio nobis opus est: id vero in Deo non est, qui immediate et ab aeterno et unico intuitu omnia perfectissime perspicit. Item nulla est ratio, cur Deus consilia sua mutet. Nos mutamus consilia, quia ipsa condicio nostra mutabilis est, ut hodie nobis sit bonum, quod heri erat malum; non sic in Deo, qui secundum esse est immutabilis. Nos mutamus consilia, quia, quae antea minus bene cognovimus, nunc melius perspicimus;

non sic in Deo, qui perfecta scientia omnia novit ab aeterno. Nos mutamus consilia propter ipsam inconstantiam et infirmitatem voluntatis: non sic in Deo, cuius voluntas est infinite perfecta.

798. Scholion. 1. Deus est immutabilis. Tamen appellari potest omnibus mobilibus mobilior[1], si mobile metaphorice sumitur pro activo. Deus enim maxime activus est intellectu et voluntate.

2. Deus omnia ab aeterno vult; tamen res non fiunt ab aeterno, sed illo tempore, quod Deus ab aeterno voluit.

3. Creaturae in ordine ad Deum multipliciter variantur; et sic Deus secundum nostrum loquendi et concipiendi modum mutatus exhibetur mutatione externa. — Huc maxime spectat Incarnationis mysterium, quo fit, ut dicere debeamus: Deus nascitur, patitur, moritur. Adeantur theologi.

4. Deus in consiliis suis hominum liberas actiones praevisas respicit; et ideo creaturae Deum ad amorem, ad iram, ad misericordiam movere videntur.

Obi. Si Deus consilia sua mutare nequit, inutile est ad eum preces fundere.

Resp. Neg. assert. Non enim ad hoc preces fundimus, ut Deus consilia sua mutet, sed ut condicionem ponamus, a qua Deus forsan bonum, quod petimus, pendere voluit. Deus enim aeterno consilio multa bona nobis dare vel denegare decrevit, prout nos oraturos vel non oraturos esse praeviderat.

ARTICULUS III.

NUM RES DEO COEXSISTANT AB AETERNO.

799. Res coexsistunt *toti* aeternitati, sed non *totaliter;* coexsistunt toti aeternitati, quando sunt, sed non ab aeterno. Nempe res, quando sunt, praesentes sunt aeternitati, ut patet; sunt etiam praesentes toti aeternitati, quia, quum aeternitas partes non habeat, ei praesentes esse nequeunt, quin praesentes sint toti. Neque tamen totaliter aut ab aeterno ei coexsistunt, quia res ipsae non semper sunt neque ab aeterno. Nimirum aeternitas est infinita virtus, qua Deus perfectionem omnium temporum et durationum in se necessario et ideo simplicissime complectitur. Iam vero creaturae perfectionem aeternitatis in se non recipiunt totam, sed prout aeternitas huic vel illi tempori particulari aequivalet; et hoc ipsum in iis est modo composito et successivo, quum in Deo sit modo eminentiori, necessario nimirum et simpliciter. Itaque creaturae, quum aeternitatem non imitentur totaliter, sed aliae secundum aliud tempus aequivalenter et eminenter in aeternitate contentum, neque semper sunt neque semper coexsistunt aeternitati. Generatim igitur dicendum est Deum hesterno diei heri praesentem fuisse, hodie non esse, quemadmodum omnes dicunt

---

[1] Sap. 7, 24.

Deum heri iustum amavisse, hodie, postquam peccavit, non amare. Neque timendum est, ne, si ita secundum tempora de Deo aliud et aliud praedicamus, Dei immutabilitas laedatur: id quod patebit ex a. 5.

800. Nihilominus interdum, si ex contextu de sensu intento constat, dicere possumus res semper et ab aeterno esse Deo praesentes aut Deum rebus, quatenus Deus perfectionem omnium temporum aeternaliter complectitur, et ideo aeque perfecte ad res futuras se habet quam ad res praesentes. Et ex hoc tamquam a priori inferre licet Deum futura non minus quam praesentia videre, quia vi aeternitatis suae Deus futura tempora tam perfecte attingit, ac si essent praesentia. Neque negari potest S. Patres haud raro hunc modum loquendi esse secutos. Tamen contra Thomistas quosdam, qui istam sermonis formulam nimis amant aut tamquam unice veram defendunt, putaverim eam, quantum fieri potest, parce adhibendam esse neque umquam sine commentario, qui aut expressus sit aut in contextu implicetur. Secus enim lingua confunditur et tandem de Deo vix intelligibiliter loqui possumus. Ob eandem rationem generatim insolitae loquendi formulae in rebus divinis non nimis sectandae sunt.

ARTICULUS IV.

NUM DEUS ACTU FUERIT IN TEMPORIBUS ANTE CREATIONEM.

801. Distinguenda est praesentia Dei *absoluta* et *relativa*. Illa est ex parte solius Dei et est perfectio divina, qua creaturae, si aliquando exsisterent, ad Deum sine ulla eius mutatione, ut coexsistentem, referrentur. Praesentia relativa est etiam ex parte creaturarum et est relatio rationis, quae in Deo oritur ex ipsa actuali earum relatione ad eum ut coexsistentem. Praesentia igitur relativa est cum habitudine ad aliquid reale tunc exsistens, praesentia absoluta sine tali habitudine. Iam vides Deum fuisse actu in temporibus, quae ante mundum cum fundamento in re concipiuntur, praesentia absoluta, non relativa. *Simpliciter* igitur dicendum est Deum actu fuisse in illis temporibus, quia eiusmodi simplicem assertionem nemo hominum intelligit nisi de praesentia absoluta.

Neve obicias illa tempora esse imaginaria et nihilum; Deum autem in chimaera aut nihilo esse non posse. Nam illa tempora, sive imaginaria appellantur sive possibilia sive alio quovis nomine, pars sunt temporis

absoluti, quod est ens rationis cum fundamento in re. Fundamentum videlicet, cur tempus absolutum ultra mundum extendatur, in eo est, quod ante mundum quolibet momento Deus res creare potuit; potuit enim aliquid creare decem annis ante mundum conditum vel centum annis vel quandocumque. Iam vero absonum non est aliquid esse in tempore absoluto, quum omnes res dicantur esse in illo tempore eo modo, quem initio articuli 1. explicavimus. Bene igitur dicimus Deum fuisse in tempore absoluto ante mundum, ut significemus futurum fuisse, ut Deus, si in eodem tempore rem creasset, sine mutatione sua illi rei coexsisteret. — Neque mirum videri debet Deum esse in ente rationis, quum etiam homo in tenebris esse possit, quae sunt ens rationis. Omnino in hac quaestione tam vagis principiis quam hic noster obiciens uti non debemus, sed specialis indoles conceptus temporis attendenda est, ut iudicium de apto modo loquendi feratur.

Neve movearis, quod Deum dicimus ante mundum *fuisse*, quum in aeternitatis simplicitate nihil sit praeteritum, nihil futurum, sed omnia sint interminabile nunc. Hunc enim scrupulum tollet articulus sequens.

ARTICULUS V.

NUM DE DEO VERBA DIVERSORUM TEMPORUM PRAEDICENTUR.

802. Ea, quae relationem temporariam creaturae ad Deum important, de Deo praedicantur secundum tempus, quo creatura ad Deum ita refertur. Hinc fit, ut de Deo verbis praeteriti et futuri temporis praedicetur, velut: „Deus creavit terram, iudicabit mundum.“ Item fit, ut secundum diversa tempora diversa de Deo praedicentur, velut: „Deus initio creavit mundum, hodie non creat; heri Deus hunc hominem, quum esset iustus, dilexit, hodie, quia peccavit, eundem odio habet.“ Verum hae praedicationes in Deo non supponunt nisi mutationem externam. Deus scilicet a nobis aliter denominatur, si creatura et ordo eius ad Deum mutatur, sicut columna fit dextera animali sine sua mutatione, solo animali translato. Mutatio vera et propria est ex parte solius creaturae, quae tempore fluit et variatur. Sed hoc iam in exemplis particularibus videndum est.

803. S. Scriptura appellat Deum eum, „qui est et qui erat et qui venturus est“ [1]. Nimirum esse Dei comparari potest ad tempus praeteritum, quod ei coexsistebat, et sic Deus „erat“; comparari potest ad tempus praesens, quod ei coexsistit, et sic Deus „est“; comparari potest ad tempus futurum, quod ei coexsistet, et sic Deus „erit“ et venturus est. Sed haec triplex comparatio

[1] Apoc. 1, 8.

non importat in Deo mutationem et fluxum. Etenim vi eiusdem simplicissimae aeternitatis Deus praeteritis coexsistebat, praesentibus coexsistit, futuris coexsistet. Id, quod mutatur et fluit, est creatura vel tempus absolutum, quod sicut motus corporeus, qui proxime per illud mensuratur, continua et formali successione durare concipitur. — Propterea, si dicimus: „Deus erat", praedicatio nequaquam falsa est. Neque enim ista sententia dicimus aliam esse partem durationis, qua praeteritis coexsistebat, aliam, qua praesentibus coexsistit; sed a quaestione, num istae partes sint diversae an eadem, in isto sermone prorsus abstrahitur et tantum coexsistentia Dei cum rebus praeteritis asseritur; quae assertio verissima est [1].

Porro ex dictis intelligitur nos recte dicere: „Deus *fuit* ante mundum." Nam differentia praeteriti et futuri, quam verba subindicant, non est ex parte Dei, sed ex parte temporis absoluti, quod cum fundamento obiectivo concipitur per modum rei exsistentis formaliter successivae.

Deinde recte dicitur: „Deus heri praesens fuit hesterno diei, hodie eidem praesens non est." Nam heri hesternus dies Deo coexsistebat, hodie non exsistit neque consequenter Deo coexsistit. Mutatio igitur est ex parte diei, non ex parte Dei, qui heri et hodie eandem habet aeternitatem, quae sine mutatione sui omnibus, quando sunt, coexsistit, et cui omnia, quando sunt, coexsistunt.

804. Similiter recte dicitur: „Deus ante sex fere milia annorum mundum creavit, hodie non creat." Nam tunc creabantur res et fiebant, hodie conservantur, non fiunt. Item dicendum: „Deus iudicabit mundum, non iudicat aut iudicavit. Nam in futuro mundus iudicabitur, nunc non iudicatur aut iudicatus est. — Neque putandum est Deum, quum in tempore operetur, de potentia ad actum transire et hinc mutari. Nempe Deus intellectu et voluntate operatur. Ideo aeterno actu mundum certo tempore fieri vult. Et vi huius voluntatis aeternae mundus illo tempore fit, quin Deus mutetur aut de potentia ad actum transeat. Omnia igitur eo tempore et eo modo fiunt, sicut ab aeterno

[1] In S. Scriptura de Deo etiam dicitur: „Antequam Abraham fieret, ego sum" (Io. 8, 58). Haec verba proxime asserunt coexsistentiam Dei cum tempore, quod erat ante Abraham; deinde insolitum illud: „Ego sum", efficit, ut cogitemus durationem Dei in praeterito et praesenti eandem esse simplicissimam aeternitatem. Sed bene tenendum est potuisse etiam recte dici: „Antequam Abraham fieret, ego eram"; sed tunc illa mystica admonitio de simplicitate aeternitatis omissa esset. Deinde modus loquendi, quem iste textus Scripturae sequitur, insolitus est et magis mysticus et divinus quam humanus; quare semel tantum Scriptura sic loquitur, infinities autem diversis verbi temporibus de Deo praedicat. Quod Scripturae exemplum imitantes etiam nos communiter humano modo loqui debemus, mystice rarissime, praesertim quia ad verba nostra explicanda nemo interpres constitutus est, sicut Scripturae explicandae Ecclesia munus gerit. Humanum autem est, ut, quemadmodum uno conceptu omnia cogitare non possumus, ita uno verbo omnia dicere nolimus. Idcirco primo dicamus: „Olim Deus erat", et, si necessarium esse videatur, deinde addamus: „Erat autem eadem simplicissima aeternitate, qua hodie est." Nequaquam autem omnia simul proferre velimus dicentes: „Olim Deus est"; id enim humanum non est. Multo vero minus falsitatis accusemus eos, qui hominum more loquuntur. Et hoc non valet tantum in hac materia, sed etiam in multis aliis.

sunt termini voluntatis Dei liberae. „Quum igitur dicimus Deum aliquid facere, non aliquem in operando motum intelligimus illi inesse vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed eius sempiternae voluntatis novum aliquem significamus effectum, i. e. aeterna eius voluntate aliquid noviter exsistere.“ [1] Itaque operatio Dei, ut ad creaturas refertur, temporaliter de eo praedicatur, quamquam, ut est in Deo decretum voluntatis, ab aeterno in aeternum perseverat. — Nunc etiam intelligis alia aliis temporibus evenire, non quia Deus consilia sua mutat, sed quia una voluntas Dei diversa pro diversis temporibus ab aeterno constituit.

Recte etiam dicitur: „Initio rerum Deus Creator et Dominus factus est, antea non fuit.“ Antea enim non erant res, quarum Creator aut Dominus esset. quamquam in Deo erant decretum creationis et omnes perfectiones, quibus, quam primum creaturae oriebantur, sine mutatione sui earum exsistebat Creator et Dominus. Cf. n. 926, II, Nota.

805. Deinde recte dicitur: „Deus modo amat hominem, quem antea peccato nondum deleto odio habuit.“ Nam quamquam entitative actus amoris et odii in Deo aeternus est, tamen terminative amor respicit aliud tempus, odium aliud et ideo secundum diversa tempora de Deo praedicantur. Itaque in Deo neque actus amoris et odii sibi succedunt neque ulla est in Deo mutatio, sed tempora, ad quae illi actus terminantur, mutantur et homo cum illis. Cf. n. 910, III, 1.

Deinde recte dicitur: „Deus hodiernum diem heri vidit ut futurum; hodie videt ut praesentem; cras videbit ut praeteritum“; vel, quod idem est: „Deus hodiernum diem heri praescivit, hodie videt, cras recordabitur.“ Nam Deus ab aeterno in aeternum actum scientiae habet, quo rem pro tempore exsistentiae eius ut praesentem videt. Hic actus, si ad tempus refertur, quo res exsistit, est visio rei ut praesentis; si ad priora tempora, est visio rei ut futurae: si ad posteriora tempora, est visio rei ut praeteritae. Itaque actus, quo rem Deus ut futuram aut praesentem aut praeteritam videt, unus et idem est, non tantum entitative, id quod per se patet, sed etiam terminative; idem enim est terminus scientiae et praescientiae. Neque praescientia in Deo ulla ratione minus perfecta est quam visio rei ut praesentis. Et, si praescientia in visionem rei ut praesentis aut memoriam abit, mutatio nulla est in Deo, sed in re, quae ex futura fit praesens et praeterita [2].

---

[1] Petrus Lomb., Sent. l. 2. dist. 1. Migne, P. L. CXCII, 652.

[2] Quia praescientia in Deo nihil differt a scientia, interdum negant in Deo esse praescientiam. Ita S. Augustinus: „Si enim scientia Dei“, inquit, „res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non iam praescientia. sed tantum scientia dici potest. Si autem, sicut in ordine temporalium creaturarum, ita et apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ea praevenit sciendo, bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam. altero vero secundum praesentem scientiam. Aliquid ergo temporaliter accedit scientiae Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est“ (Ad Simplician. l. 2. q. 2. n. 2. Migne, P. L. XL, 138). Negat hic S. Doctor in Deo esse praescientiam a scientia diversam; negat praescientiam esse minus perfectam quam scientiam rei ut praesentis; negat Deum res bis scire i. e. ut futuras et ut praesentes. Sed his omnibus suppositis quaeri potest, num in Deo sint proprie et formaliter praescientia et memoria. Affirmative respondendum esse videtur.

Denique recte dicitur: „Deus ea, quae heri facta sunt, heri impedire potuit; hodie non potest.“ Nam generatim Deus in tempora agere non potest, nisi quando sunt. Sed propterea potentia divina per tempora non mutatur, sed tempora mutantur et fluunt. Neque potentia divina pendet a tempore, quum potius tempus pendeat a Deo. Utique, si Deus aeternis decretis non ageret, tempore potentia eius mutaretur, sicut potentia nostra vere mutatur, in quantum tempora, dum praetereunt, influxui nostro, cui aliquo modo subiecta erant, subtrahuntur. Verum potentia Dei non respicit tempora, ut sunt realiter praesentia, sed ut sunt aeternaliter cognita. Propterea, sicut scientia Dei tempore non mutatur, ita neque potentia. Nihilominus potentia Dei effectum actualem habere non potest nisi tempore a voluntate divina constituto: et hoc sensu dicere debemus Deum non posse in tempora agere, nisi quando sunt.

ARTICULUS VI.

DEUM SOLUM ESSE AETERNUM ET IMMUTABILEM.

806. Solus Deus est aeternus et immutabilis. Omnis enim creatura ab hac Dei perfectione multipliciter deficit. Nimirum primo omnis creatura initium sumpsit in tempore. Deinde, ut ex nihilo orta est, ita in nihilum redire potest. Quare perpetua Dei indiget conservatione, et duratio eius non est tota simul, sed partibus divinitus separabilibus coalescit. Denique creatura multiplici mutationi obnoxia est. Imprimis enim, quum immensa non sit, secundum locum mutatur. Deinde, quum infinita non sit, alterationi subiecta est. Ita corpora mutantur secundum varios gradus celeritatis et aliarum energiarum. Spiritus cogitationum

---

Nam ad rationem formalem praescientiae non spectat, ut sit diversa a scientia, aut ut sit minus perfecta; sed satis est rem sciri, antequam scienti actualiter secundum propriam exsistentiam coexsistat. Sic autem res a Deo sciuntur. Est igitur in Deo praescientia formaliter. Et quod de praescientia dixi, mutatis mutandis de memoria (actuali) dici debet. — Adhuc quaeri potest, num dici possit aut debeat: „Deus hodie hesternum diem non videt ut praesentem.“ Si *simpliciter* loquimur, ita omnino dici deberi putaverim. Nam illa verba, si simpliciter sumuntur, nihil dicunt quam Deum hesternum diem non videre ut hodie praesentem et Deo realiter coexsistentem. Nihilominus, quoniam, ut supra explicavi, cum debitis cautelis dicere licet res ab aeterno in aeternum Deo esse praesentes, etiam sub iisdem cautelis dicere licet Deum res praeteritas et futuras videre ut praesentes. Revera auctores, quando immutabilitatem scientiae divinae extollunt, passim sic loquuntur; tunc enim ex contextu de vero verborum sensu satis constat. Loco omnium audiatur S. Thomas: „Quum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione exsistens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter“ (Summa theol. p. 1. q. 14. a. 9).

et volitionum multiplicem et fere assiduam alternationem patitur, prout varia de rebus agendis se offerunt. Denique creatura aut est corporalis aut spiritualis. Atqui creatura corporalis multiplicem mutationem habet secundum quantitatis augmentum vel decrementum. Eadem generationi et corruptioni substantiali subicitur, v. gr. quando materia ex anorganica fit organica aut viceversa. Spiritus autem, quamquam neque quantitate mutatur, quippe quae in eo nulla sit, neque generationem aut corruptionem patitur, siquidem ex materia et forma non componitur, in eo tamen maxime mutabilitatem suam et defectibilitatem manifestat, quia doloris et peccati naturaliter capax est.

807. Nihilominus omnis creatura duratione sua umbram quandam divinae aeternitatis in se recepit. Et haec quidem umbra debilissima est in iis, quae formaliter successiva sunt, ut motus localis, aut quae ad motum formaliter successivum tota natura sua ordinantur, ut omnes res materiales. Tamen in materialibus ea plus de aeternitate habent, quae longius durant, et quorum mutatio in sensus minus offendit. Talia sunt mare, montes, sidera; quae ob hanc rationem interdum aeterna appellantur. — Organica ex eo aeternitatem Dei altius participant, quia, etsi individua moriuntur, species tamen virtute generativa in tempus indefinitum conservatur. Bruta autem magis quam plantae aeternitatem imitantur, quia sensus non solum praesentia attingit, sed aliquo modo etiam circa praeterita et futura versatur; est enim in brutis memoria praeteritorum et cura quaedam de futuris. — Iterum propius ad aeternitatem Dei accedunt substantiae spirituales, quia neque sunt formaliter successivae neque totae, ut corpora, ad motum formaliter successivum ordinatae, quia aeternitatem cognitione saltem amplectuntur, quia naturaliter immortales sunt. Supremum vero locum occupant beati in coelo, quos divina gratia ab omni dolore et peccato liberat ad aeternam felicitatem [1].

Speciali ratione aeternitatem Dei imitantur verum et possibilia. At eorum aeternitas omnino *potentialis* est, quia in eo reponitur, ut res semper fieri possint; *negativa* est, quia oritur, in quantum ab exsistentia reali, quae finita et contingens est, abstrahitur; *externa* est, quia possibilia aeterna denominantur ab aeterna imitabilitate Dei, cuius sunt termini; est etiam *obiectiva* quaedam aeternitas, quam possibilia habent, ut sunt termini cognitionis divinae. Contra aeternitas Dei est actualis, positiva, interna, formalis.

808. Nota. Essentiae rerum immutabiles appellantur, quatenus nulla nota essentialis auferri aut addi potest, quin essentia destruatur. Dicere possumus essentias non esse mutabiles per modum totius, cuius aliqua pars aufertur

[1] Maxime visio Dei supernaturalis propter summam immutabilitatem de aeternitate Dei participat; verum id theologorum est.

et per aliam suppletur, sed mutari per modum substrati aut subiecti, quod modo hanc modo illam formam sustentat; nempe etsi essentia in notis essentialibus non mutatur, mutatur tamen secundum accidentia, quae eam afficiunt. Praeterea essentiae, ut exsistunt, improprie mutantur, quatenus generantur et corrumpuntur, ut fit in naturis organicis; aut certe esse incipiunt et divinitus saltem destrui possunt. Itaque haec essentiarum immutabilitas cum Deo comparari non potest.

Similiter elementa simplicia aut potius materia prima immutabilis dici potest, quia in omnibus corporum mutationibus eadem manet. Verum etiam hic dicere debemus materiam non mutari per modum totius, cuius pars nova parte suppletur, quum materia, tamquam ultimus resolutionis terminus, in partes essentiales iam non possit resolvi; sed per modum substrati materia summopere mutabilis est. Materia scilicet non mutatur in ratione materiae, ut desinat esse materia; sed mutatur, quatenus est modo materia luti modo lapidis modo plantae modo bruti modo hominis. Mutabilis est etiam improprie, quatenus a Deo creata est et destrui potest.

Idem dicendum est de ratione entis. Sicut enim materia est ultimum substratum, ad quod resolutione corporis physica pervenitur, ita ens est ultimum, ad quod analysi rerum metaphysica devenimus. Propterea, ut materia, sic ens immutabile est, quatenus in omni mutatione ens manet neque res, dum mutatur, ens esse desinit. Mutatur autem ens per modum substrati aut generis, quia modo per hanc modo per illam formam determinatur. Mutatur ens etiam improprie, quatenus cum re ratio quoque entis incipit et, ut tota res, ita cum ea ratio entis divinitus destrui potest.

CAPUT XVII.

DE IMMENSITATE DEI.

PROLOGUS.

809. Cum immensitate, quae est praesentia Dei in loco, cohaeret omnipraesentia, quae est praesentia Dei in rebus. De utraque hoc capite tractabimus. Quantum ad immensitatem ostendemus Deum eumque solum esse immensum; praeterea controversia quaedam de habitudine inter immensitatem et operationem divinam paucis tangenda est. — Praenotandum autem est immensitatem Dei aeternitati omnino proportionari. Sicut enim Deus per aeternitatem se habet ad tempus, ita per immensitatem se habet ad locum et spatium. Quam utriusque attributi analogiam ut clare significemus, de industria ea, quae de aeternitate dicta sunt, iisdem plane verbis, mutatis mutandis, ad immensitatem transferimus.

Sic etiam fiet, ut, quae in altero attributo obscuriora esse forsan videbantur, comparatione alterius attributi illustrentur.

Huius capitis sunt quattuor articuli:

ARTICULUS I.

DEUM ESSE IMMENSUM.

Thesis XXXIX. Deus est immensus.

810. Stat. Quaest. Experientia discimus mundum multis corporibus constare et haec varia corpora ubicatione quadam differre. Quam rerum proprietatem ut commode menti sistamus, non sine fundamento in re concipimus aliquod spatium (absolutum), quod est quasi res omnino immobilis secundum trinam dimensionem sine omni limite in indefinitum continuo extensa. Huius spatii partes aliae aliis corporibus coexsistunt. Et secundum hoc corpora variam habent ubicationem. Ubicationem enim determinamus tamquam indistantiam corporis a certa parte spatii, tamquam praesentiam ad certum locum [1]. Similiter secundum quod corpora maiorem minoremve spatii partem occupant, plus minusve extensa vel diffusa sunt.

Non sola corpora spatium occupant, sed etiam suo modo angeli et Deus; sic de Deo dicitur: „Numquid non coelum et terram ego impleo?“ [2] Propterea triplicem diffusionem distinguimus: circumscriptivam, definitivam, immensitatem. Circumscriptivam intelligimus illam, quae est formaliter extensa. Ipsa est corporum propria, vocatur extensio et consistit in eo, ut partes substantiae sint in partibus spatii occupati, non autem tota substantia in singulis partibus spatii; haec igitur diffusio involvit compositionem physicam. — Diffusionem definitivam intelligimus illam, quae est virtualiter extensa. Ipsa est spirituum creatorum propria, nomine speciali caret et consistit in eo, ut tota substantia sit in singulis partibus spatii occupati per

[1] Locus multipliciter dicitur. Cf. Pesch, Philos. nat. n. 428 sqq. Nos hic locum intelligimus spatii partem.

[2] Ier. 23, 24.

compositionem metaphysicam. Nempe diffusio spiritus creati compositionem quandam refert, quum spiritus possit ex una parte sui spatii recedere, quin recedat ex altera; unde constat partes diffusionis spiritualis esse ab invicem separabiles et ideo non nisi per compositionem coalescere. — Immensitas denique est diffusio tota simul. Haec est Dei propria et consistit in eo, ut substantia eo ipso, quod hic est, ubique sit ideoque omnis in diffusione compositio excludatur. Immensitas etiam dici potest perfectio, qua Deus habet, ut omni rei creatae, ubi primum haec esse incipit, sine mutatione sui loco indistans sit. A Lessio[1] immensitas definitur „ubique et absque termino sui in omnem dimensionem diffusio non per partes, sed per totalitates". Quam definitionem a nostra nihil differre vides; nam in eo, quod dicit „non per partes, sed per totalitates", idem exprimit, quod nos verbis „tota simul" significavimus[2].

---

[1] De div. perfect. l. 2. c. 1.

[2] Diffusionem igitur appellamus rationem, quae extensioni corporum, extensioni virtuali spiritus creati et immensitati Dei communis est, sicut duratio est ratio tempori, aevo et aeternitati communis. Vocem diffusionis sumpsimus ex Lessii definitione immensitatis. Lessius secutus esse videtur S. Augustinum, qui (Epist. 187. vel 57. ad Dardan. sive lib. De praesentia Dei c. 4. n. 11. Migne, P. L. XXXIII, 836) Deum dicit „ubique diffusum" vel „per cuncta diffusum". Tamen alii auctores alios terminos usurpant. Gillio, qui de immensitate Dei multis diligenter disserit, nomen magnitudinis loco diffusionis non ita displicere videtur, quum dicat immensitatem esse „magnitudinem Dei virtualem in ordine ad locum, quae habeat proprium modum infinitatis" (De s. doctr. et essentia atque unitate Dei l. 2. tract. 9. c. 22). Herinx nomen praesentiae usurpat docens immensitatem esse „illum infinitatis modum, quo Deus est illimitatus secundum praesentiam ad locum aut rem quamlibet" (Summa theol. schol. tract. de Deo uno disp. 4. q. 3). Sed, quidquid est de voce, conceptum diffusionis bene intelligis ex comparatione cum duratione. Sicut enim duratio se habet ad tempus, ita diffusio ad locum vel spatium; sicut duratio se habet ad quandocationem, ita diffusio ad ubicationem; duratio et diffusio magnitudinem quandam dicunt.

Etiam voces circumscriptivi et definitivi specialem attentionem merentur. Circumscriptive ex etymo vocis in aliqua re id esse dicitur, quod in ea sic recipitur, ut secundum contactum cum recipiente undique finiatur. Sic vinum circumscriptive est in lagena, frumentum vel farina circumscriptive est in sacco, piscis circumscriptive est in aqua, avis circumscriptive est in aere. Porro corporibus, quantum videmus, universaliter convenit, ut sint circumscriptive in aliis corporibus; quum enim in natura nullum experiamur vacuum, omne corpus, quantum videmus, aliis corporibus undique ambitur. Spiritus autem purus per se non ita circumscribitur. Est igitur corporum quodammodo proprium, ut sint circumscriptive in aliquo receptaculo. At, quia corporum potissima proprietas,

Thesis habet tres partes secundum tria elementa, quae in conceptu immensitatis includuntur:

a) Deus diffunditur secundum locum.

b) Diffusio Dei ultra omnem limitem undique excurrit; Deus est ubique.

c) Dei diffusio nullo modo composita est; sed Deus eo ipso, quod hic est, ubique est.

811. Prob. 1. p. 1. Diffusio secundum locum Deo convenit, quia est perfectio simplex. Nam, si esse bonum est, bonum

---

qua a spiritibus differunt, non in eo est, ut receptaculo suo undique tangantur, sed ut vacuitatem receptaculi ita expleant, ut aliae partes corporis aliis partibus spatii vacui respondeant: nomen circumscriptivi translatum est, ut non amplius significet contactum corporis ambientis, sed proprietatem, quo corpus in spatio est modo formaliter extenso, quatenus partes, non totum, sunt in partibus spatii. Hoc sensu circumscriptivum dici potest de ubicatione et de diffusione. — Definitive ex etymo vocis alicubi id esse dicitur, quod ita ibi est, ut non sit alibi, sed ad hunc unum locum definiatur. Omnis igitur creatura est definitive in loco, quia naturaliter nihil est pluribus locis dissitis; solus Deus non est definitive in loco, quia ubique est neque ad certum locum restringitur aut definitur. Sed corpora sunt in loco definitive et circumscriptive, spiritus creatus definitive tantum. Usu loquendi factum est, ut definitivum esset idem, quod definitivum tantum. Sic definitivum opponitur circumscriptivo. Definitive igitur est alicubi, quod non est ibi circumscriptive aut modo formaliter extenso. Quum autem definitivum etiam immensitati Dei opponatur, definitive alicubi est, quod ibi est neque modo formaliter extenso neque modo absolute simplici, sed modo virtualiter extenso. — Voces igitur circumscriptivi et definitivi primam significationem omnino mutarunt. V. gr. totus mundus circumscriptive est in loco, quamquam a corpore ambiente non circumscribitur, quum extra totum mundum non sit aliud corpus ambiens; Christus Dominus in SS. Eucharistiae sacramento definitive est, quamquam est simul pluribus locis. — Nihilominus haec significationis mutatio fieri non potuit, quin linguarum confusio inter auctores oriretur. Ita alius (v. gr. Piccirelli, De Deo, disp. 3. n. 19) dicit Deum esse definitive in loco, quia non est ibi circumscriptive; alius (v. gr. Scheeben, Dogmatik I, § 77. n. 241) contendit corpora esse definitive in loco, quia non sunt pluribus locis simul; alius (v. gr. Schiffini, Inst. philos. compend. n. 496) praecipit Christum Dominum in SS. Eucharistia non esse definitive, quia est pluribus simul locis.

Quae quum ita sint, haec de immensitate disputatio ex defectu linguae sat magnum impedimentum habet. Tamen, quid nos per diffusionem circumscriptivam et definitivam intelligamus, ex definitionibus, quas dedimus, et ex comparatione cum duratione temporali et aeviterna intelligitur. Diffusio enim circumscriptiva similiter se habet in ordine ubicationis, atque duratio, quae tempus (internum) dicitur, in ordine quandocationis; diffusio autem definitiva respondet durationi aeviternae.

est diffundi secundum locum, quum. quaecumque res aut substantia exsistit, diffundi secundum locum debeat.

2. Deus est principium huius mundi diffusi et extensi. Ergo omnibus partibus mundi per spatium dispositi praesens est, quia res non agit, nisi ubi est, quum actio in distans repugnet.

812. **Prob. 2. p.** 1. Deus est a se. Et sic nulla est ratio, cur sit potius hic quam alibi. Ergo est ubique, quum non possit esse nullibi. — Vel sic: Deus est a se. Ergo non potest non esse. Id autem, quod alicubi non est, simpliciter potest non esse, quia necessitas et contingentia ab uno loco ad alium non mutatur.

2. Ens infinitum etiam secundum diffusionem per locum est illimitatum.

3. Deus est principium rerum; ubique res creare potest. Ergo est ubique.

813. **Prob. 3. p.** 1. In tantum diffusio Dei esset composita, in quantum alia et alia et alia esset actuatio, qua est ibi et ibi. Atqui Deus eadem necessitate est, ubicumque est. — Vel sic: In tantum diffusio Dei esset composita, in quantum per aliam rationem exsisteret hic, per aliam ibi. Atqui Deus necessario exsistit neque ulla alia ratione praeter necessitatem suam et aseitatem indiget, ut sit hic et ibi.

2. Immensitas infinita non potest constitui partibus finitis.

3. Si Deus non eo ipso, quod est hic, ibi est, Deus, ut est hic, in potentia est, ut sit ibi. Atqui Deus est actus purus.

4. Dei summa simplicitas omnino exigit, ut eius diffusio per locum sit tota simul.

814. Scholion. I. Cavendum est, ne spatium absolutum, quod ratio nostra effingit, putemus esse ipsam Dei immensitatem, ut Newton et Clarke voluerunt. Nam spatium est ens rationis, quia nulla extensio illimitata a parte rei exsistit; est ens compositum, quia formaliter extensum; est ens potentiale, quia est in potentia ad corpora recipienda, quibus receptis spatium suo modo actuatur; est ens indefinitum, quia mente tantum extendi potest, quantum volueris aut opus fuerit. Immensitas autem Dei est ens reale, tota simul, actualissimum principium omnis diffusionis possibilis, infinita. — Tamen immensitatem Dei ope spatii indefiniti aliquo modo nobis repraesentare possumus, quia Deus ubique est, ubi corpora esse possunt; sed in hoc veritatem a phantasia secernere oportebit.

II. Quaerunt, num Deus actu sit in spatiis extra mundum; num actu sit in vacuo, si quod est intermundanum; num ante mundi constitutionem actu

fuerit, ubi nunc est mundus. Haec tria eandem rationem habent, ut uno negato omnia negentur, uno affirmato omnia tria affirmentur. Propterea satis est quaerere, num Deus actu sit in spatiis extra mundum. Haec quaestio omnino analoga est ei, quam supra discussimus, num Deus actu fuerit in temporibus ante mundum creatum. Quare, ut ibi factum, distinguas praesentiam Dei absolutam et relativam et dicas Deum in spatiis extramundanis esse actu praesentia absoluta, non relativa, i. e. simpliciter loquendo Deum in illis spatiis actu esse. — Relege, quae ibi dicta sunt n. 801.

Si aliqui obiciant Deum non actu in illis spatiis esse, quia ibi est nullus contactus divinae virtutis ad res ibi exsistentes, respondeas talem contactum non requiri, ut aliquid alicubi esse dicatur; de quo pauca dicentur in articulo sequenti.

III. Corpus, spiritus creatus, Deus diversa ratione ad spatium se habent. Corpus spatio *continetur*, quatenus corpori generatim naturale est, ut extra ipsum sit aliud corpus, quo ambitur et tangitur et quo mediante in corpora dissita agit. Item corpus spatio *mensuratur*, quia diffusio eius crescit cum magnitudine spatii occupati. — Spiritus creatus spatio non continetur, quia activitas eius potissima est immanens veritatis contemplatio neque ad externa dirigitur; quare spiritui non ita naturale est, ut aliis substantiis undique claudatur. Speciatim spiritus purus virtute corporea affici et tangi naturaliter non potest; unde neque corporibus continetur et cingitur. Potius spiritus corpora continet et cum iis spatium iis proportionatum, quatenus voluntati eius corpora subiciuntur et consilio suo moventur. Itaque spiritus non tam continetur spatio, sed potius continet illud. Nihilominus spiritus creatus spatio, ut id generatim rationem diffusionis compositae habet, mensuratur; crescit enim diffusio eius secundum magnitudinem spatii occupati. Continetur etiam spiritus quodammodo spatio, quatenus magnitudo spatii diffusionem spiritus excedit. — Deus spatio non continetur, quia extra ipsum nihil est, quo ambiatur. Neque spatio mensuratur, quia diffusio eius ubique tota est neque spatio proportionatur. Contra Deus continet spatium, quia omnia, quae in spatio sunt, ei subiciuntur et voluntate eius reguntur; est etiam mensura spatii, quia est principium et mensura omnis rerum possibilitatis, in qua conceptus spatii primum fundatur.

Obi. 1. a) Diffusio tota simul est conceptus impossibilis. Nam diffusio affirmat magnitudinem quandam, illud „tota simul“ eam negat.

b) Res praesentes et remotae, si eidem simplicissimae Dei diffusioni praesentes sunt, inter se praesentes sunt neque distantiam habent. Hoc autem est absurdum.

Resp. Similes obiectiones supra contra aeternitatem Dei habuimus. Quare ad harum analogiam eas solvendas lectori relinquimus. Vide n. 793.

Obi. 2. Indignum divina maiestate esse videtur, quae sit in omnibus locis, etiam vilissimis.

Resp. Deus creaturarum neque vilitate foedatur neque decore perficitur, sed infinite creaturas transcendit. Illustrant id exemplo lucis, cuius radii sordes contingunt nec maculantur. Anima etiam humana nulla corporis foeditate inquinatur, sed solo peccato. Neque magis Deus inde turpificatur, quod est loco rebus vilibus praesens, quam quod est iisdem duratione praesens.

ARTICULUS II.

DE HABITUDINE INTER IMMENSITATEM ET OPERATIONEM DIVINAM.

815. Controvertunt, num ex eo, quod Deus ubique operatur vel operari potest, recte concludatur, ut nos conclusimus, eum esse ubique. Scotistae vim argumenti negant, quia actio in distans vel omnino non est impossibilis vel saltem in Deo est possibilis, quum intellectu et voluntate operetur. Thomistae quidam contendunt argumentum esse efficacissimum et a priori, quia Deus non est alicubi, nisi quatenus ibi operatur. Suarez censet argumentum esse efficax et a posteriori, quia operatio supponit praesentiam secundum locum.

Modus loquendi illorum Thomistarum in hac re nobis parum placet. Dicunt nimirum corpus formaliter in loco constitui per contactum quantitativum, quo corpus locatum rem ambientem et continentem tangit; velut piscis est alicubi formaliter per contactum cum aqua circumfusa. Spiritum dicunt formaliter in loco constitui per contactum virtutis i. e. per operationem, qua spiritus in aliquod corpus agit[1]. — Concedimus per contactum quantitativum corpus esse plenius alicubi, quia tunc non est tantum in spatio, sed etiam in alio corpore; concedimus etiam spiritum per contactum virtutis plenius alicubi esse, quia non est tantum in spatio, sed etiam in corpore, tamquam in termino operationis: tamen communis usus loquendi non postulat hunc contactum, ut res dicatur esse alicubi vel in loco aut spatio. Omnes enim iudicant et sciunt avem esse alicubi, quamquam de aere circumfuso non cogitant aut nesciunt aerem esse corpus; et si subito a Deo aer annihilaretur, adhuc avis esset alicubi, quamquam iam nullo corpore circumcingeretur. Solem esse aliquo loco a terra remotissimo omnes homines iudicabant neque ad hanc locationem efficiendam putabant requiri, ut aether corporeus exsistat tamquam receptaculum solis et terrae; si autem contactu talis receptaculi locatio et ubicatio formaliter constitueretur, nemo de corporum situ et distantia cogitare posset, quin de eorum receptaculis cogitaret. Totum mundum alicubi esse communis lingua non negat, quamquam nullum est corpus continens mundum. Posset etiam totus mundus alibi esse, quam ubi est; quomodo autem hoc fiet, si esse alicubi

---

[1] Aliqui illum contactum virtutis concipiunt ut actum primum et dicunt spiritum esse in loco per applicationem virtutis suae ad corpus; quae applicatio operationem praecedere ponitur.

est ambiri ab alio corpore? Praeterea toto mundo corporeo sublato angeli adhuc essent alicubi, adhuc essent vel propinqui ad invicem vel certo intervallo distantes, quamquam nullum esset corpus, quod virtute sua contingerent. Omnino conceptus communis is est, ut res, sive est corporea sive spiritualis, prius sit alicubi, postea ibi virtutem suam applicet et agat. — Neque ulla est ratio, cur a communi lingua recedamus[1]. Verum, si quis recedere vult, certe non negabit praeter locationem, quam isti Thomistae describunt, aliam esse praesentiam in loco, de qua nos loquimur, secundum solam indistantiam substantiae a certa parte spatii[2]; certe non negabit esse aliquam Dei immensitatem in eo, quia substantia eius ab omni loco indistans est, etsi ab operatione eius praescindimus. Quod si, ut debet, conceditur, etiam haec rerum praesentia et haec Dei immensitas a philosopho considerari debent. Quare nos immensitatem Dei secundum meram indistantiam a loco intelligere malumus; contactum autem virtutis articulo, qui de omnipraesentia Dei inscribitur, considerandum reservamus.

Nota. Multi distinguunt locum internum et externum[3]. Similiter distinguere licet locationem sive ubicationem internam et externam. Locatio interna est ea, quae est secundum indistantiam a loco; locatio externa est secundum contactum quantitatis aut virtutis, ut isti Thomistae rem explicant. Deus comparatus ad

[1] Immo multa sunt, quae suadent, ut communem conceptum retineamus. Nam generatim philosophi est, ut conceptuum, quos vulgo homines formant, rationem reddat, non autem his conceptibus omissis alios eorum loco introducat; si tamen aliquando novi conceptus vulgaribus adduntur, etiam novis vocibus consignandi sunt. Deinde conceptu locationis et ubicationis mutato mira illa analogia, quae inter rationem temporis et loci, quandocationis et ubicationis intercedit, penitus obscuratur; quamquam haec analogia philosophorum attentione satis digna est, quippe quae ad multa dubia aliter aliquantum implicata sine multo negotio solvenda conducat. Denique timendum est, ne conceptu ubicationis et locationis mutato, indistantia rerum a certa parte spatii a consideratione philosophica nimis excludatur et hinc etiam immensitas Dei minus sufficienter explicetur et loco eius tantum tractetur de modo, quo Deus est in creaturis tamquam in terminis operationis suae.

[2] Hoc maxime patet in angelis. Pone enim angelum aliquando virtute sua nullum corpus contingere, sed totum contemplationi veritatis immanenti vacare. Sine dubio ille angelus est alicubi, quamquam virtutem suam nulli corpori applicat. Secus enim ad omnia loca ex aequo se haberet; quum autem virtutem suam ad aliquod corpus certo loco constitutum applicare possit, ex aequo eam immediate, quin prius accederet, cuivis corpori, in quocumque loco esse supponitur, applicare posset: sic vero infinitas quaedam spiritui creato tribueretur, quae solius Dei est.

[3] Cf. Pesch, Philos. natur. n. 430.

locationem rerum internam est immensus, comparatus ad locationem externam est omnipraesens.

816. Ex dictis sequitur nos non admittere immensitatem, ut illis Thomistis placet, ex operatione Dei tamquam ex priori deduci. Ex altera parte sententiam Scotistarum reicimus. Nam actionem in distans tum in creaturis tum in Deo repugnare censemus, quia res, ubi non est, aequiparatur nihilo; et, sicut res agere non potest, quando non est, ita agere non potest, ubi non est. Et in hac re nihil refert, utrum quis intellectu et voluntate operetur necne. Si fingamus Deum aliquando non esse, illo tempore nihil agere potest; a pari, si fingamus Deum alicubi non esse, illo loco nihil agere potest[1]. Ergo ex eo, quod Deus ubique operari potest, sequitur eum esse ubique. — Quare cum Suaresio mediam inter Scotistas et illos Thomistas viam tenentes dicimus ex operatione Dei eius immensitatem efficaciter demonstrari, sed a posteriori tantum.

Obi. 1. Res corporea in aliam agit, aut ubi est aut ubi non est. Atqui ubi est, in aliam agere non potest; nam ibi alia esse non potest. Ergo agere debet, ubi ipsa non est. Hinc tantum abest, ut actio in distans repugnet, ut nulla sit actio nisi in distans.

Resp. Res corporea agit in loco, ubi est, tamquam in *termino a quo* actionis; agit in loco finitimo, tamquam in *termino ad quem*. Neque tamen agit in distans, quia contigua non sunt distantia, et quia actio corporea fit secundum limites et secundum contactum, qui est communis utrique contingenti. Itaque actio corporea fit in utroque loco sub alio et alio respectu. Fit ex loco in locum, et hinc non sine motu locali.

Obi. 2. Deus intellectu et voluntate operatur. Sed intellectus et voluntas non postulant praesentiam ad locum, circa quem operantur. Ergo Deus in distans agere potest.

Resp. Simplex intelligentia et affectus mere internus non postulant praesentiam ad aliquem locum. Verum voluntas Dei efficaciter exsecutiva praesentiam ad locum, in quo effectus fit, postulat rationibus supra explicatis.

ARTICULUS III.

DEUM SOLUM ESSE IMMENSUM.

817. Nulla creatura est immensa, quia diffusio eius per locum intra certos limites continetur, et quia diffusio eius physice aut metaphysice composita est. Maxime ab immensitate Dei recedunt

[1] Quod si quis queritur hucusque sibi non satis esse demonstratum actionem in distans repugnare, pete, ut tibi probet rem non posse agere, quando non est. Si respondet hoc esse immediate evidens, dicas a pari etiam illud. Si vero aliquod argumentum affert, aliquibus verbulis mutatis eodem argumento tu vicissim probabis actionem in distans repugnare.

corpora, quia eorum diffusio summam refert compositionem, et quia sunt parum agilia et mobilia, ut saltem successive plurima loca occupent.

Nihilominus omnis rerum creatarum diffusio per locum et mobilitas est umbra quaedam divinae immensitatis. Quo ampliores sunt res, eo magis hanc perfectionem imitantur; unde mare, terra, coelum immensa saepe appellantur. — Organica immensitatem Dei perfectius participant, quia, etsi individua per se angusto loco continentur, proles tamen ab uno individuo generationibus successivis innumerabilis nasci potest, ita ut individuum per prolem et speciem suam undique spargatur. Bruta autem plus quam plantae de immensitate habent, quia loca etiam remota sensuum cognitione amplectuntur. — Proxime denique ad immensitatem Dei accedunt substantiae spirituales, quia ipsam immensitatem intellectu apprehendunt, quia, si a corpore separatae vivunt, summa agilitate excellunt, et quia diffusionem habent simpliciorem et metaphysice tantum compositam [1].

ARTICULUS IV.

DEUM ESSE OMNIPRAESENTEM.

Thesis XL. Deus est in omnibus rebus per essentiam, per potentiam, per praesentiam.

818. Stat. Quaest. Deus est spiritus. Atqui spiritus alicubi esse dupliciter dicitur: alio modo secundum indistantiam a loco, alio modo secundum contactum virtutis cum rebus. Praesentia igitur divina et ipsa dupliciter consideranda est: secundum ordinem indistantiae a loco et secundum ordinem operationis, qua res contingit. Secundum priorem considerationem Deo convenit immensitas, secundum alteram omnipraesentia.

Differt omnipraesentia ab immensitate. Nam immensitas respicit spatia; omnipraesentia est ad res in spatio exsistentes (et nôn ad locum, nisi quatenus locus et ubicatio est aliquid rei). Immensitas respicit etiam possibilia, quia Deus immensitate est etiam extra mundum, ubi nullae res sunt, sed esse possunt; omnipraesentia spectat sola actualia. Immensitas est secundum in-

[1] Hanc diffusionem spiritibus propriam, qua substantia est tota in singulis spatii occupati partibus, speciali interventu divino etiam corpora accipere possunt. Revera fide scimus corpus Christi in SS. Eucharistia isto modo praesens esse. — Speciali etiam modo immensitas Dei repraesentatur, quando per virtutem divinam praeter condicionem rerum naturalem aliqua substantia simul est in pluribus locis dissitis. Etiam hoc convenit corpori Christi in SS. Sacramento. De his consulantur theologi.

distantiam, omnipraesentia secundum operationem. Immensitas est in ordine diffusionis, omnipraesentia in ordine relationis ad res[1].

Omnino distingui debent: *immensitas*, quae est diffusio per locum tota simul; *ubiquitas* (relativa), qua Deus omnibus rebus actu exsistentibus praesens est, quatenus eodem cum ipsis loco est; *omnipraesentia*, qua Deus in omnibus rebus actu exsistentibus praesens est, tamquam in terminis operationis suae; *praesentia obiectiva*, qua Deus est in mente eum cognoscente et in voluntate eum amante[2].

Omnipraesentiam Dei, de qua hic agimus, secundum triplicem respectum considerare solent dicentes Deum esse in omnibus rebus per essentiam sive substantiam, per potentiam, per praesentiam sive inspectionem. Ita praeeunte S. Gregorio Magno[3] omnes scholastici tradunt. Est in rebus per essentiam, quatenus adest omnibus ut causa essendi creando et conservando[4]; est in eis per potentiam, quia omnibus dominatur tum potestate physica tum dominio iurisdictionis et proprietatis; est in eis per praesentiam, quia omnia in conspectu eius sunt posita et quia omnibus, etiam minimis, providet.

---

[1] Nomen omnipraesentiae non ab omnibus auctoribus eodem modo sumitur. Sensum, quem nos sequimur, tenet SCHEEBEN, Dogmatik I, § 88.

[2] Quamquam Deus naturaliter etiam cognosci et amari potest, speciali tamen modo est in iustis per gratiam, quatenus ab iis supernaturaliter cognoscitur et amatur et ipse hanc cognitionem et hunc amorem et gaudium inde resultans per gratiam suam efficit. Propterea haec praesentia, quae est in iustis, speciali nomine inhabitatio dicitur. Adeantur de hoc theologi. Cf. S. THOMAS, Summa theol. p. 1. q. 43. a. 3.

[3] Tradunt PETRUS LOMBARDUS (Sent. l. 1. dist. 37. n. 1. MIGNE, P. L. CXCII, 621) et S. THOMAS (Summa theol. p. 1. q. 8. a. 3. Sed contra.) in expositione cantici canticorum S. Gregorium dixisse Deum esse in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia. Tamen in illa expositione nihil tale legitur. At alibi (Mor. in Iob l. 2. c. 8. MIGNE, P. L. LXXV, 565) S. Gregorius haec habet: Deus omnibus rebus „superior est per potentiam et inferior per sustentationem [creationem et conservationem], exterior per magnitudinem [immensitatem] et interior per subtilitatem“ [praesentiam et inspectionem]. Similia idem Gregorius habet in Ez. l. 1. hom. 8. n. 16. MIGNE, P. L. LXXVI, 860. — Quidam hanc triplicem omnipraesentiam non inepte colligunt ex loco S. Scripturae (Ps. 138, 8—12): „Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades [quia Deus ubique est per essentiam]. Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua [quia Deus ubique est per potentiam]. Et dixi: forsitan tenebrae conculcabunt me et nox illuminatio mea in deliciis meis, — quia tenebrae non obscurabuntur a te et nox sicut dies illuminabitur“ [quia Deus ubique est per praesentiam].

[4] Alio modo Deus est in rebus per essentiam secundum ubiquitatem, quatenus vi immensitatis suae est in omni loco, ubi res exsistunt. Sed hic modus ad omnipraesentiam Dei non spectat, sed ad immensitatem, de qua iam egimus.

Deus igitur est in rebus per essentiam ratione creationis et conservationis; per potentiam ratione concursus (et supremi dominii); per praesentiam ratione scientiae.

Nota. Alii aliter istos tres terminos explicant. Explicationem, quam dedi, puto esse ad mentem S. Thomae[1].

819. **Prob. et explic.** I. Deus est in omnibus rebus per essentiam, quia omnia a Deo ex nihilo sunt creata neque permanent nisi ipso conservante.

II. Deus est in omnibus per potentiam. Rebus enim dominatur potestate physica, quia sine eius concursu creatura nihil agere potest, et quia omnipotenter de rebus disponit ad omnes usus, qui sine contradictione esse possunt. Etiam voluntatem liberam creaturae Deus, si vult, necessitare potest. Ipsi quoque actus liberi potestati Dei physicae subiciuntur, quia non fiunt nisi sub concursu Dei et quia Deus, si ita placuerit, aptis illustrationibus mentis et inspirationibus voluntatis efficere potest, ut salva libertate voluntas creata certum actum ponat, quem Deus obtinere voluit. — Deinde Deus rebus dominatur summa potestate morali, quia absoluto dominio proprietatis et iurisdictionis in eam pollet, ut c. 15. a. 7. explicavimus.

III. Deus est in omnibus rebus per praesentiam, quia scientia visionis omnia, quae tempore fiunt, novit, comprehendit et supercomprehendit, etiam secreta mentis et actus creaturae liberos. Deinde Deus omnibus sapientissime providet.

820. Scholion. I. Omnipraesentia Dei comparatur pulcherrime cum habitudine animae ad corpus. Sicut anima corpori dat et conservat esse humanum, ita Deus est in omnibus rebus per essentiam. Sicut anima corpus movet et regit, ita Deus est in omnibus per potentiam. Sicut anima ea, quae in corpore fiunt, sentit et experitur, ita Deus est in omnibus per praesentiam. — At anima cum corpore coalescit in unam naturam; Deus autem est in rebus per essentiam tamquam causa efficiens externa, non tamquam causa formalis et constitutiva interna. Anima fit subiectum (pars subiecti) operationis humanae, quae anima aut corpore exercetur; Deus autem in rebus est per potentiam tamquam causa externa concurrens, nullo modo tamquam subiectum operationis, quare etiam peccato creaturae non inquinatur. Anima corporis impressionibus discit; Deus autem in rebus est per praesentiam, ut nihil ab eis discat, sed totam scientiam suam a se ipso habeat.

II. Sicut Deus est in rebus tamquam in terminis suae operationis, ita res sunt in Deo tamquam in principio. Immo res magis et verius

[1] Summa theol. p. 1. q. 8. a. 3.

sunt in Deo quam Deus in rebus, quia Deus res in omnem sensum transcendit et superat ideoque eas plene continet, quin contineatur ab iis.

III. Speciatim considerare iuvat omnipraesentiam Dei in ordine ad tempus et ad spatium. — Deus est in tempore per essentiam, quia rebus creatis dedit quandocationem et durationem. Est in tempore per potentiam, quia omnis motuum successio ab ipso concurrente fit. Est in tempore per praesentiam, quia omnia temporalia ab aeterno praesens intuetur. — Vel potius tempus est in Deo, quia Deus omnia tempora actualia aeternitate sua superat et ipsum tempus absolutum sicut omnis possibilitas in Deo fundatur. Contra creatura est in tempore, quia tempore mensuratur et superatur.

Deus est in spatio per essentiam, quia omnibus dedit ubicationem et praesentiam per locum. Est in spatio per potentiam, quia omnis motus localis et omnis actio a loco in locum ab ipso concurrente fit. Est in spatio per praesentiam, quia sapientissime et harmonice omnia per spatium disponit et ordinat. — Vel potius spatium est in Deo, quia Deus omnia spatia actualia immunitate sua superat et ipsum spatium absolutum sicut omnis possibilitas in Deo fundatur. Contra creatura est in spatio, quia spatio mensuratur et superatur.

IV. Deus non est in omnibus rebus aequali modo. Nam per essentiam perfectius est in iis, qui in superiori specie entis creantur et conservantur; velut perfectius est in vivente quam in lapide. Per potentiam perfectius est in iis, in quibus aliquid excellentius operatur, ut in beatis. Per praesentiam perfectius est in iis, quibus speciali cura providet, ut in creatura rationali; nam quum naturae intellectuales finis sint reliquorum, Dei providentia sapientissima eas specialius curat.

Porro Deus specialiter est in rebus non solum per omnipraesentiam, quam hic triplicem consideramus; sed etiam alio modo. Ita specialiter est in firmamento sideribus decorato tamquam in signo excellenti gloriae suae; in templo tamquam in loco sibi consecrato; in coelo, quia ibi se beatis possidendum praebet.

Denique hic considerandum, quod singulari modo Deus est in natura intellectuali. Est enim ibi ut cognitum in cognoscente et amatum in amante [1].

Nota. Ergo Deus dici potest in aliquem locum venire, scil. quatenus ibi speciali modo operari incipit.

---

[1] Cognitum cognoscenti magis praesens est, quum per se ipsum, quam quum per alia cognoscitur. Hinc Deus magis est in fideli quam in philosopho, quia in fideli magis per se ipsum cognoscitur, scil. ex verbo suo revelato. Magis quam in fideli est in beato, qui eum per essentiam suam intuetur. Sed de his agunt theologi. A theologis etiam novum et mirabilem modum praesentiae divinae disces, quo scil. Verbum divinum in Christo est.

CAPUT XVIII.
DE INTELLECTU DEI GENERATIM.

PROLOGUS.

821. Hoc capite primo ostendemus Deum esse intelligentem. Deinde variis articulis perfectionem scientiae divinae generaliter delineabimus. Ex iis, quae his articulis summatim indicantur, capitibus sequentibus aliqua distinctius explanabuntur. In fine capitis de virtutibus intellectus divini et speciatim de sapientia disputabimus. — Sunt autem huius capitis hi octo articuli:

ARTICULUS I.
DEUM ESSE INTELLIGENTEM.

Thesis XLI. Deus est intelligens.

822. Probatur. 1. (Ex argumento cosmologico.) Deus est creator hominis. Atqui homo intellectu praeditus est. Ergo in Deo etiam est intellectus, et quidem non eminenter tantum, sed formaliter. Nam intellectus, quum sit perfectio simplex, eminenter in aliqua natura esse non potest, quin insit formaliter. Intelligere autem esse perfectionem simplicem inde sequitur, quia secundum rationem formalem nullam involvit imperfectionem.

2. (Ex argumento teleologico.) Deus est, qui intellectu suo mirabilem huius mundi fabricam sapientissime construxit et disposuit.

3. (Ex argumento deontologico.) Deus est legislator supremus, qui ratione et voluntate sua ad recti ordinis custodiam nos obligat.

4. (Ex argumento ethnologico.) Omnes gentes numen colunt et adorant, preces ad illud fundunt, illud timent ultorem scelerum. Atqui honores acceptare, preces audire, scelera diiudicare non est

nisi naturae intellectu praeditae. Ergo ex omnium hominum persuasione natura divina intellectualis est.

5. (Ex ratione primi principii.) Omne agens agit propter finem. Atqui agentia naturalia finem non cognoscunt neque ipsa sibi praestituunt. Haec igitur agentia non agunt propter finem, nisi quatenus in finem moventur et diriguntur a superiori agente, quod eis finem praestituit et eorum naturam ad illum finem determinavit. Agens autem, quod est supra omnia agentia naturalia, non est nisi Deus. Ergo Deus agentia naturalia in finem ordinat. Id autem, quod aliud in finem ordinat, finem ut finem cognoscit, et sic per se in finem tendit, non quasi motum ab alio. Finem autem ut finem non cognoscit nisi intellectus. Ergo Deus est intellectualis substantia.

6. (Ex aseitate et immaterialitate.) Deus est ens maxime immateriale, quia ab omni potentialitate et compositione remotissimus. Ergo esse divinum summam quandam amplitudinem et extensionem habet; quo enim aliquid est magis a potentia remotum et actuale, eo minus esse eius angustum et coarctatum est. Iam vero potissima quaedam naturae amplitudo in eo est, ut nata sit habere non solum propriam formam, sed etiam aliarum rerum, sive ut sit cognoscens. Ergo Deus, cuius esse summam extensionem habet, est summe cognoscitivus; cognitio autem non potest esse summa, nisi est intellectiva; ergo Deus est substantia intellectualis. — Id quod etiam inductione suadetur. Nam plantae non cognoscunt propter materialitatem suam, quum nihil intus recipiant nisi secundum esse materiale. Bruta cognoscunt, quia sensus est receptivus specierum intentionalium sine materia. Intellectus hominis adhuc magis cognoscitivus est, quia magis separatus a materia. Sic igitur inductione constat id, quod magis supra materiam elevatur, magis cognoscitivum esse. Quare Deus, qui est summe immaterialis, summe cognoscitivus et intellectivus est. — Argumentum est S. Thomae [1]. Valor eius multum impugnatur. Nos censemus illud habere vim vere demonstrativam.

823. S c h o l i o n. Intellectio non est accidens Dei, quia est simplicissimus. Ergo Deus est intellectio subsistens [2]. Et hoc, quod intelligere divinum est essentia divina et ens a se, proprietas fundamentalis intelligere divini haberi debet. Quia essentia Dei est intelligere divinum,

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 1.

[2] Cf. S. Thomas l. c. a. 4; Contra gent. l. 1. c. 45.

propterea Deus per essentiam suam totam perfectionem sui intelligere possidet; propterea intelligere divinum, etiamsi ad obiecta externa extenditur, iis non afficitur, movetur, illuminatur aut ullo modo perficitur; propterea per essentiam suam Deus debet habere obiectum, quod solum intellectionem eius fecundat et in quo omnia, quae cognoscit, videt; propterea intelligere divinum, ut ipsa essentia divina, infinitam et absolutam perfectionem habet et ideo omne verum infinita claritate cognoscit.

ARTICULUS II.

DEUM OMNIA COGNOSCERE, UT SUNT.

824. Quum intellectio divina sit infinite perfecta, Deus omnes res obiective cognoscere debet praecise eo modo, quo sunt. Id quod per singula explicandum esse videtur.

1. Deus res non cognoscit tantum secundum rationem entis communem, sed distincte et perfecte secundum omnes differentias genericas, specificas, individuales et accidentales [1].

2. Deus cognoscit futura ut futura; praesentia ut praesentia; praeterita ut praeterita. Ideo, quamquam scientia Dei ne terminative quidem mutatur, Deus Christum scivit ut nasciturum, deinde ut nascentem, hodie scit ut natum (cf. n. 805).

3. Deus cognoscit necessaria ut necessaria; libera ut libera. Quamquam Deus intelligit ea, quae scit, non posse non evenire, tamen libera ut libera et contingentia videt. Nempe cognoscit libera, ut habent necessitatem logicam (ex suppositione, quod sunt), contingentiam autem realem (et absolutam).

4. Deus omnes res, quae sunt, comprehensive intelligit, ut nihil in aliqua re cognosci possit, quod Deus in ea cognoscibiliter contineri non videat. Cognoscit igitur Deus, quae in re sint tamquam in subiecto, et quae in ea sint tamquam in principio manifestativo, et cui intellectui illa manifestatio sit proportionata. V. gr. Deus se ipsum videt in operibus suis, quatenus videt, quam Dei cognitionem ex istis operibus intellectus creatus legitime haurire possit [2]. Ipsa tamen mens divina a nullo lumine creato illustratur (cf. n. 863, II).

5. Non tantum Deus videt, quae in quacumque re cognosci possunt, sed etiam modum videt, quo cognosci possunt. Videt igitur Deus infallibiliter, utrum ex aliqua causa effectus possit

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 6; Contra gent. l. 1. c. 50.

[2] Cf. Mayr, Theol. schol. de Deo n. 321.

cognosci certitudine metaphysica an physica an morali an coniecturaliter tantum et modum ac gradum huius coniecturalis cognitionis perfectissime perspectum habet. Potest igitur fieri, ut Deus prorsus infallibiliter videat aliquem effectum probabiliter ex causa cognosci, et ut simul videat hunc effectum numquam secuturum esse.

6. Deus scit, quaecumque homo dicere, cogitare, imaginari potest. Cognoscit ergo, quae in nobis esse possint entia rationis, universalia, enuntiabilia, ratiocinia; cognoscit omnes errores nostros possibiles, omnes conceptus chimaericos, omnes rerum relationes et combinationes utcumque imaginabiles, ut in nobis sunt vel esse possunt. Quamquam autem Deus videt entia rationis, quae nos formare possumus, ipse nulla fingit entia rationis, ut postea dicemus. — Videt etiam Deus summa claritate cognitiones nostras obscuras, ut sunt obscurae. Omnia enim obscura videt non obscure.

7. Ea, quae aliquando futura sunt, Deus metaphysica certitudine ut futura cognoscit. Nam scientia Dei exhaurit veritatem rei visae. Res autem, quum ei, quando exsistit, metaphysice repugnet, ut simul non sit, veritatem habet metaphysice certam. Ergo Deus eiusmodi certitudinem de omni re, quae exsistet, habet. — Hinc nihil agunt, qui praescientiam divinam actuum liberorum satis se explicare putant ex eo, quod actus liber ex indole voluntatis plenissime perspecta cognoscatur certitudine morali. Nam etsi concederetur, id quod sane non concedimus, actum sic certo cognosci posse, Deus insuper aliam quandam huius actus scientiam metaphysice infallibilem habere deberet.

ARTICULUS III.

QUAE SIT OBIECTI AD INTELLECTUM DIVINUM HABITUDO.

825. *Terminare* cognitionem dicitur, quodcumque ei tamquam obiectum subicitur. Obiectum autem cognitionem *determinare* dicitur, quando non solum cognoscitur, sed etiam vere principium est et ratio cognitionis: ut obiectum appelletur determinativum, non satis est, quod veritas eius per modum merae condicionis ad intellectionem supponatur[1]. — His praemissis dico:

---

[1] Aliqui auctores obiectum determinativum laxius sumunt pro omni obiecto, quod cognosci nullo pacto potest, nisi quatenus sive per modum principii sive per modum condicionis in se ipso, non in causa, determinatam veritatem habere supponitur: unde dicunt actum liberum futurum esse obiectum determinativum

1. Quae Deus praeter se ipsum cognoscit, meri termini sunt intellectus divini. Neque enim illis obiectis cognitio divina determinari potest, quum, quidquid divinum est, propter summam Dei independentiam in aliquo externo vere rationem aut causam habere nequeat; Deus quippe nulli alieno influxui obnoxius est.

2. Ipsa essentia divina non determinat efficienter intellectionem divinam, quia intellectio divina non producitur ab ea aut causatur, quum intelligere divinum sit ipsum esse divinum. Nihilominus recte dicimus cognitionem Dei per essentiam eius determinari, quia essentia Dei est ratio intellectionis, etsi non causa; ita Deus sibi est etiam ratio, non causa exsistentiae. Ad rem Card. Franzelin: „Dum affirmamus cognitionem Dei determinari per ipsam Dei essentiam, tria nobis volumus: a) *negative,* non esse causam cognitionis extra Deum; b) *positive,* rationem cognitionis esse ipsam intrinsecam Dei perfectionem; c) facta distinctione secundum modum intelligendi inter Dei essentiam et intellectionem, essentiam a nobis concipi ut priorem ratione et ut obiectum determinans cognitionem divinam, desumpta analogia ex relatione, quae est inter nostras cognitiones earumque obiectum.“ [1]

ARTICULUS IV.

IMPERFECTIONES QUASDAM HUMANAE SCIENTIAE A DEO ABESSE EXPLICATUR.

826. 1. Scientia Dei non est discursiva sicut ratiocinium nostrum, quia Deus non habet plures intellectiones, quarum una aliam generat, sed uno actu omnia simul videt. Nihilominus, ut videbimus, Deus non omnia *immediate* in se ipsis cognoscit, sed essentia Dei est medium, in quo cognito Deus reliqua obiecta percipit. Propterea quidam dicunt in Deo non esse quidem discursum formalem, sed virtualem. Verum etiam hoc melius negatur. Nam si dico: „Petrus ut homo mortalis est“, discursum habeo virtualem. Nempe tria iudicia: „Petrus homo est, homo mortalis est, Petrus mortalis est“, una intellectione complector; tamen ad tertium e prioribus vere moveor et ille unus actus continet tres actus per-

---

scientiae divinae (cf. Mayr, De Deo n. 304). Quorum usus loquendi generatim non est approbandus; quamquam non prohibemur, quominus ad maiorem loquendi commoditatem actum liberum dicamus cognitionem divinam determinare, si ex contextu constat nos loqui de determinatione improprie dicta, quae est per modum condicionis.

[1] De Deo uno, thes. 37. coroll.

fecte virtualiter distinctos. Contra in Deo non est talis iudiciorum distinctio et praecisio; sed unus simplicissimus est actus cognitionis divinae, qui plures habet terminos, unum primarium, reliquos secundarios. — Hoc, quod modo exposuimus, interdum hac formula enuntiatur: Deus res creatas cognoscit *in* essentia sua, non *ex* ea[1].

827. 2. Deus non cognoscit componendo et dividendo, sicut fit in iudiciis nostris. Nam in Deo non sunt plures apprehensiones et conceptus, ex quibus iudicium generatur et componitur, sed unico simplicissimo actu cognoscit subiectum et praedicatum et conformitatem intellectionis cum re. — Est tamen in Deo formaliter iudicium, quia eodem actu, quo veritatem apprehendit, eam affirmat. Ad rem S. Thomas: „Licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum simplicem intelligentiam iudicat de omnibus . . . et sic in intellectu eius est veritas.“ [2]

828. 3. Scientia Dei non fingit entia rationis, sicut apprehensio intellectus nostri. Neque enim Deus non entia per modum entium cognoscit, sed omnia cognoscit simpliciter, ut sunt. Intellectus igitur divinus non facit distinctionem rationis [cf. n. 863, II.] aut relationem rationis aut conceptum chimaericum. Nihilominus Deus videt res esse tales, ut a nobis entibus, distinctionibus, relationibus rationis concipi possint. Cognoscit Deus etiam chimaeras, sed non per modum entis; cognoscit nimirum partes conceptus chimaerici, qualem nos fingimus, et harum partium oppositionem. Cognoscit denique Deus omnes in rebus negationes et limitationes et omnia mala sive physica sive moralia; cognoscit autem negationem per realitatem ei oppositam. In specie Deus cognoscit malum per bonum *creatum*, quo privat (sicut etiam homo malum non per se ipsum cognoscit, sed per bonum) [cf. n. 839. obi. 2]. Nempe Deus, cognoscens essentiam suam, ut eam res secundum quasdam perfectiones imitatur, eandem essentiam concipit ut imitabilem per ulteriores perfectiones, secundum quas tamen, ut Deus videt, illa res ab imitatione essentiae divinae excluditur, quamquam imitari debebat. Modum autem, quo Deus propriam naturam rei finitae et limitatae cognoscit, S. Thomas sic describit: „Intel-

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 57; Summa theol. p. 1. q. 14. a. 7. Kleutgen, De ipso Deo n. 514 sqq. Suarez, De Deo l. 3. c. 2. n. 12 et 13.

[2] Summa theol. p. 1. q. 16. a. 5. ad 1. — Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 58.

lectus divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest intelligendo, in quo eius essentiam imitetur, et intelligendo, in quo a sua perfectione deficiat unumquodque. Utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis." [1] — Generatim Deus cognoscit omne id, quod nos entibus rationis formatis in rebus cognoscimus. Propterea simpliciter dicendum est Deum cognoscere entia rationis, negationes, privationes et reliqua, quae sunt huiusmodi; quamquam ea non cognoscit per modum entis [2].

829. 4. Intellectus divinus non format conceptus universales, ut apprehensio mentis nostrae. Nam repraesentationes universales sunt valde imperfectae, quia non repraesentant totum id, quod est ex parte rei. Deinde universalium formatio supponit distinctionem rationis inter essentiam et individuationem, inter genus et differentiam specificam; has autem distinctiones mens divina non facit. — Nihilominus simpliciter dicendum est Deum universalia cognoscere: „Deus", inquit S. Thomas [3], „cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia." Cognoscit autem Deus universalia non universaliter aut praecise et abstracte. Sed ita cognoscit rationes rerum communes, ut *una* cognoscat singularum proprias. Cognoscit formam universalem, quatenus individua, quae sub ea continentur, eorumque inter se similitudinem percipit [4]. — Simpliciter etiam dicendum est Deum cognoscere propositiones universales et omnia generatim enuntiabilia, quia cognoscit totum id, quod nos his propositionibus intelligimus; quamquam Deus neque conceptus universales format neque componendo aut dividendo intelligit [5]. Cognoscit igitur Deus v. gr. omnes theses in philosophia veras, omnia theoremata mathematica etc.

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 54. — Cf. ibid. c. 71; Summa theol. p. 1. q. 14. a. 10; Toletus in hunc locum summae.

[2] S. Thomas (Summa theol. p. 1. q. 14. a. 9; Contra gent. l. 1. c. 66) Deum docet non solum entia cognoscere, sed etiam non entia. Nimirum Deus cognoscit non solum praesentia, quae sunt, sed etiam praeterita et futura, quae erant et erunt; non solum actualia, sed etiam possibilia; non solum realia, sed etiam privationes et omnia entia rationis.

[3] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 11. ad 1.

[4] Cf. Mayr, De Deo n. 321.

[5] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 59; Summa theol. p. 1. q. 14. a. 14.

ARTICULUS V.

QUAE SINT POTISSIMAE PROPRIETATES SCIENTIAE DIVINAE.

830. Proprietates divinae scientiae, quas hic notamus, aliae pertinent ad scientiam qua talem: supercomprehensivum, certum, intuslectivum; aliae ad vitam Dei generatim: aeternum, immutabile[1]; aliae ad quamlibet Dei perfectionem: a se, infinitum, simplex. Verum primo loco agendum est de immutabilitate scientiae Dei, quia haec copiosiorem disputationem habet.

Scientia divina est immutabilis. Nempe Deus non transit ab habituali scientia ad actualem neque viceversa; nullam rem de novo addiscit, nullam obliviscitur. Unica immutabili intuitione eandem rem cognoscit ut futuram, quamdiu futura est; ut praesentem, si iam praesens est; ut praeteritam, si praeteriit. — Specialius nota:

1. Deus non potest plura scire quam scit. — De hoc dubium esse potest, quantum ad scientiam exsistentium. Potuit enim Deus plura entia creare et tunc plura exsistentia sciret. Sed considerandum est illam propositionem: „Deus potest plura exsistentia scire quam nunc de facto scit", habere posse sensum divisum et sensum compositum. Sensus divisus est: „Si non supponimus ea tantum exsistere, quae de facto in praesenti rerum ordine aliquando exsistunt, Deus potest plura exsistentia scire quam nunc scit"; sensus compositus est: „Quamvis praesentem rerum ordinem esse supponamus, Deus potest plura exsistentia scire quam nunc scit." Facile intelligis sensum divisum esse verum, compositum autem falsum. Atqui ista propositio, si simpliciter enuntiatur, intelligitur sensu composito. Ergo non est concedendum Deum posse plura exsistentia scire quam scit. Sed simpliciter affirmandum est Deum non posse plura scire quam scit[2].

2. Deus non scit, quidquid scivit, si per scita enuntiabilia intelligamus. Aliquando enim scivit Christum esse nasciturum; nunc id non scit, sed scit eum esse natum. — Tamen sic nulla est mutatio in Deo nisi externa. Nam Deus non mutatur, sed mutatio est ex parte enuntiabilium, quae propter res mutatas modo sunt vera modo falsa. Huic enuntiabilium mutationi mens nostra aliquam mutationem Dei respondere facit. Dicimus enim Deum enuntiabilia modo scire, quando sunt vera, modo non scire, quando non sunt vera: quemadmodum dicimus Deum mundum modo creare, quando mundus fit, modo non creare, quando mundus nondum fit vel iam factus est. De facto autem Deus immutabiliter videt enuntiabile pro tali tempore esse verum, pro tali falsum: quemadmodum etiam mundum aeterno decreto pro tali tempore creat[3]. — Si sic ad enuntiabilia respicimus, Deus quodammodo plura

---

[1] Aeternitas speciali modo ad vitam refertur, quare a Boethio definitur: interminabilis *vitae* possessio. Cf. n. 788.

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 15. ad 2.

[3] S. Thomas l. c. ad 3.

scire potest quam scit; scit enim de facto hodie plura enuntiabilia de praeterito quam heri scivit.

Si autem per scita res intelligimus abstrahentes a tempore, quo enuntiabile de re formatur, Deus, quidquid umquam scit, semper scit. Atqui, si simpliciter loquimur, eiusmodi propositio de rebus intelligitur, non de enuntiabilibus. Ergo simpliciter dicendum est: Deus quidquid scivit, scit; et Deus non potest plura scire quam scit.

3. Ab immutabilitate scientiae divinae nostra plurimum deficit. Mutatur enim scientia nostra ex parte habitus, quia scientiam sensim acquirimus, quam antea non habuimus, et quia habitus scientiae acquisitae modo intensior est modo remissior; mutatur ex parte actus, quia ab uno actu ad alium transimus vel etiam aliquando ab omni contemplatione cessamus; mutatur ex parte medii, quia id, quod probabili ratione cognovimus, postea saepe certa demonstratione intelligitur; mutatur ex parte obiecti, quia modo plura modo pauciora scimus. Omne hoc mutationis genus a Deo alienum est.

831. Iam ex ordine proprietates scientiae divinae consideremus. Scientia Dei est:

1. absolute supercomprehensiva (rerum finitarum) tum intensive, quia Deus infinita claritate rem videt, quum claritas rei obiectiva sit finita; tum extensive, quia Deus omnia in re videt exteriora et interiora, etiam intima et secretissima, neque Deus solum de re cognoscit ea, quae aliquis intellectus ex sola natura illius rei inspecta colligere potest, sed supercomprehensio Dei ad omnia extenditur, quae de illa re utcumque vera sunt;

2. absolute infallibilis et eminentissime certa. In Deo nullus est error, nulla dubitatio vel coniectura, nulla in certitudine graduum vel specierum diversitas;

3. intuslectiva i. e. ab interiori ad exterius, a priori ad posterius procedens. Nimirum nos pleniorem de rebus scientiam nobis parare solemus, quatenus ex effectibus observatis operationes rerum, ex operationibus vires earumque leges, ex viribus naturam substantiae intelligimus; ex substantiis finitis denique ad Deum ascendimus. Itaque ab exteriori ad interius, a posteriori ad prius mens nostra procedit. Deus e contrario. Ab essentia et decretis divinis ad substantias creatas earumque vires, operationes, effectus intuitum suum diffundit. In Deo ordo cognoscendi res est sicut ordo rerum in essendo; in nobis ordo cognoscendi solet esse inversio ordinis essendi. Tamen Deus, postquam cognovit effectum, in effectu iterum videt causam, prout in eo quadantenus continetur;

4. aeterna. Propterea futura, etiam libera, ab aeterno praescit; futura et praeterita eadem intuitionis claritate videt, ac si essent praesentia;

5. immutabilis, ut ab initio articuli explicatum est;

6. a se et subsistens. De hac proprietate fundamentali diximus n. 823;

7. infinita, quia Deus se ut verum infinitum infinita claritate cognoscit. Cognoscit etiam Deus infinite multa et quidem ita, ut sit omnino omniscius neque quidquam cognoscibile intellectum eius fugiat;

8. simplex, quia Deus omnia unico actu incomplexo cognoscit sine omni discursu, sine omni compositione et divisione. Eodem actu Deus cognoscit principium et principiata, essentiam suam et omnia, quae in ea utcumque continentur. Eadem realitas simplicissima est substantia intelligentis, est facultas intellectiva, est species intelligibilis, est actus intelligendi, est obiectum formale et unicum, ut videbimus, obiectum immediate cognitum. Nihilominus huius simplicissimi actus, qui est intelligere divinum, multi sunt termini; et secundum multitudinem terminorum, in quos scientia Dei practica fertur, multas ideas divinas distinguimus, de qua re suo loco dicemus.

ARTICULUS VI.

DE PRINCIPIIS SCIENTIAE DIVINAE.

832. Ad intellectionem nostram concurrunt facultas intellectiva, species intelligibilis, species expressa. Videndum per singula, quomodo haec se habeant in Deo.

1. In Deo est proprie et formaliter facultas sive potentia sive virtus intellectiva. Est enim in Deo ratio sive principium sufficiens actualis intellectionis, quae ratio sufficiens appellatur potentia intellectiva. Tamen in Deo potentia non producit actum secundum efficienter, uti fit in creatura; sed divinus intellectus realiter idem est cum actu suo secundo. — Neque obicere debes Deum esse actum purum sine potentia. Nam summa actualitas Dei excludit potentiam passivam, non potentiam sive virtutem activam. Neque simplicitas Dei vetat ratione nostra potentiam divinam ab actu secundo distingui. Etenim, si salva Dei simplicitate essentiam ab attributis inde quodammodo resultantibus distinguimus, a pari facultatem ab actu secundo, qui inde procedit, distinguere licet.

2. Facta distinctione inter cognitionem per essentiam et cognitionem per speciem Deus recte dicitur se ipsum per essentiam, reliqua per speciem cognoscere. Nam etsi omnia cognoscit per

essentiam suam, tamen non eadem est habitudo sui et aliorum ad hoc medium. Nimirum ipse est idem cum illo medio per identitatem, res aliae per assimilationem. Et ideo se ipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem sive speciem. Idem autem est, quod eius est essentia et aliorum similitudo [1]. — Itaque in Deo ratio speciei intelligibilis formaliter invenitur; est autem una tantum species in Deo, quae est eius essentia. De ratione enim speciei intelligibilis non est, ut sit accidens a facultate intellectiva realiter distinctum, aut ut efficienter producat intellectionem; sed satis est, ut per eam, quatenus est quaedam similitudo rei, intellectus idoneum principium constituatur huius rei intelligendae [2].

3. Intellectus noster per speciem intelligibilem formatus ad actum intelligendi transit et intelligendo in se ipso aliquam intentionem rei intellectae exprimit, quam definitione exterius significamus. Haec intentio intellecta, quae dicitur, est quasi terminus operationis intelligibilis, et hinc a specie intelligibili differt, quae est principium operationis intelligibilis, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Appellatur intentio intellecta alio nomine species expressa vel verbum mentis. In nobis ipsa intellectio, quae ab intellectu procedit, realiter a verbo mentis nihil differre videtur, quamquam distinctio rationis habetur. Porro usu loquendi theologorum et philosophorum factum est, ut verbum mentis non dicatur, nisi id, quod *realiter* intelligendo producitur. Itaque intellectio divina, quum realiter producta non sit, non est verbum. Num autem nihilominus secundum intellectum in Deo aliqua realis generatio verbi fiat, sola ratio diiudicare non potest. Fide autem scimus in personis divinis Patrem intelligendo generare Verbum sive Filium. Sic igitur fide constat in Deo esse formaliter speciem expressam sive Verbum; est autem unum tantum in Deo Verbum, quo se ipsum et omnia intelligit. „Sic igitur“, inquit S. Thomas, „per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.“ [3]

---

[1] Cf. S. Thomas, De ver. q. 2. a. 3. ad 6.

[2] In nobis species, quae est principium intellectionis, appellatur etiam *impressa*. De Deo hoc nomen minus convenienter diceretur, quia vox „impressa“ passivitatem indicare videtur.

[3] Contra gent. l. 1. c. 53. — Ex iis, quae in textu diximus, sequitur non omne intelligens producere verbum, sed solum intelligens finitum vel intelligens

ARTICULUS VII.

DE VIRTUTIBUS INTELLECTUS DIVINI.

833. In Deo non sunt proprie habitus. Nam habitus est facilitas quaedam accidentalis, quae potentiae, quum ex se sit capax difficultatis, ad promptius agendum superadditur. In Deo autem non est accidens neque agendi difficultas. Propterea dicit S. Thomas: „Scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus.“ [1] — Nihilominus in Deo proprie sunt virtutes. Virtus quidem definiri solet habitus operativus bonus; et sic non est proprie in Deo, quia in Deo non est habitus. Sed illa est definitio virtutis creatae. Virtus, si a differentia creati et increati abstrahitur, definiri potest perfectio quaedam facultatis in ordine ad agendum; et sic virtus est in Deo. — Porro quaeritur, num in *intellectu* divino sint virtutes. Virtutes intellectuales distingui solent quinque: intellectus, scientia, sapientia, prudentia, ars [2]. Tres primae virtutes pertinent ad intellectum speculativum, prudentia et ars ad intellectum practicum. Omnes hae virtutes sunt formaliter in Deo. Verum de singulis videamus.

1. Intellectus, ut hic tamquam specialis virtus sumitur, est virtus, qua prima et immediata cognitionis principia percipiuntur, i. e. intellectus est cognitio rerum absque discursu. Est formaliter in Deo, quatenus Deus omnia cognoscit sine ullo discursu.

2. Scientia, ut hic sumitur, est virtus, qua res secundum causas proximas et proprias cognoscuntur. Haec quoque est in Deo, ut patet. — Latius scientia intelligitur quaevis cognitio certa. Eiam sic dicta scientia est formaliter in Deo. Quando de scientia Dei loquimur, fere semper vox latius intelligitur.

3. Sapientia est virtus, quae res in altissimis et universalissimis causis considerat; unde convenienter iudicat de omnibus, quia iudicium perfectum haberi non potest nisi per resolutionem ad ultimas causas. Sapientia est tantum una, quia altissima causa

---

infinitum et fecundum, quale in divinis est sola persona Patris. Filius et Spiritus Sanctus sunt intelligentes neque tamen generant Verbum. Plura de hac re vide apud theologos. Ea, quae diximus, in philosophia sufficiunt et satis prohibent, quominus rationem speciei expressae aut verbi falso modo ad Deum transferamus.

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 1. ad 1. Cf. Contra gent. l. 1. c. 92.

[2] Etiam fides divina est in intellectu. Sed de hac agunt theologi. Certe fides non est in Deo.

est unus Deus; multae autem sunt scientiae, secundum quod proximae rerum causae pro diversitate rerum, quae considerantur, in diversis sunt generibus[1]. Cognitio divina eminentissime rationem sapientiae habet, quia Deus omnia novit per supremam causam, nimirum per notitiam essentiae suae, quae est omnium prima causa efficiens, exemplaris et finalis. Per hanc sapientiam Deus de omnibus perfectissime iudicat, valorem rerum et vilitatem rectissime aestimat; cognitio divina est norma absolute perfecta, secundum quam Deus omnes res pro merito amare aut odisse, approbare aut reprobare, magni facere aut vilipendere et in omni opere suo fines Deo dignos mediis Deo dignis prosequi potest. Haec iudicii divini absoluta perfectio inde oritur, quia Deus ex altera parte res, ut sunt in se, perfectissime cognoscit, ex altera parte eas non videt nisi in essentia sua, quam plena comprehensione intelligit; Deo igitur essentiale est, ut res non cognoscat nisi comparatas ad essentiam suam, quae absolute est fons, mensura et finis omnis veri, boni, pulchri, excellentis. Hinc Deus in iudicio de valore rerum plane falli non potest; nam, ut dixi, non potest non adhibere normam absolute optimam, et rem diiudicandam ac normam et habitudinem rei ad normam undique perfectissime perspicit. Sapientia Dei in omni iudicio suo est infinita, quia omne iudicium aestimationem boni infiniti involvit.

4. Prudentia est recta ratio agibilium. Prudentiae est ordinare alia in finem vel respectu sui ipsius vel respectu aliorum sibi subiectorum in familia, civitate, exercitu; et secundum hoc distinguuntur prudentia monastica, oeconomica, politica, militaris e. i. p. In Deo non est prudentia monastica, quum in Deo nihil sit ordinabile in finem, quippe qui ipse sit finis ultimus. Est autem in Deo prudentia, secundum quod alia ordinat in finem. De hac prudentia sive providentia Dei sermo erit ultimo theodicaeae capite[2].

5. Ars est recta ratio factibilium. Est in Deo, quatenus omnia ad ideas suas perfectissime elaborat. Hinc Deus appellatur „omnium artifex“[3]. De ideis divinis postea recurret sermo[4].

---

[1] S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 57. a. 2.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 22. a. 1. [3] Sap. 7, 21.

[4] De virtutibus Dei intellectualibus cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 93. 94; Summa theol. p. 1. q. 14. a. 1. ad 2.

ARTICULUS VIII.

DE SAPIENTIA DEI.

834. Sapientia Dei vario modo accipitur:

1. Sapientia pleno sensu accepta de Deo dicitur, ut significetur tum plenitudo scientiae et veritatis tum absoluta sanctitas. Sic enim sapientia non dicit tantum plenissimam et altissimam cognitionem, quae est sapientia stricte dicta, sed etiam rectam voluntatis dispositionem circa bonitatem absolutam, in qua tamquam in supremo principio Deus omnia videt. Per sapientiam igitur suam Deus se ipsum tamquam verum infinitum infinita claritate cognoscit et comprehendit et in hac sublissima cognitione omnia videt, quaecumque cognoscibilia sunt; per eandem sapientiam Deus in se ipso tamquam in bono infinito sanctissimo amore beatissime quiescit et ratione sui amat, quaecumque amabilia sunt. Sapientia Dei sic accepta est totius vitae divinae, quae operatione intellectus et voluntatis absolvitur, augustissimum compendium; praesertim dicit supremam illam contemplationem, qua Deus se ipsum cognoscit; supremum amorem, quo se ipsum amat; supremam beatitudinem, quam in se ipso invenit. Sapientia Dei est in ipsa divinitate divinissimum.

2. Sapientia stricte dicta est specialis illa virtus intellectus divini, qua Deus omnia in altissima causa considerat et secundum supremam normam diiudicat. Illa autem altissima causa et suprema norma nihil aliud est quam Deus ipse. Hanc Dei sapientiam consideravimus in articulo praecedenti.

3. Denique sapientia appellatur scientia Dei practica. Sicut enim homo sapiens omnia in altissimis causis et secundum normas supremas considerat et hinc omnia recte aestimat, i. e. fines ut fines et media ut media cognoscit, et consequenter fines dignissimos aptissimis mediis prosequitur: ita etiam Deo sapientia tribuitur, quatenus in fines se dignos mediis aptissimis tendit, et praesertim quatenus omnes creaturas viis summopere congruis in se tamquam ultimum finem dirigit. Sic igitur sapientia est scientia Dei practica, qua ad extra operatur. Ipsa complectitur artem divinam et prudentiam sive providentiam. Ad artem divinam spectat prima rerum condicio, in qua Deus artifex ad ideas suas omnia praeclarissime exegit. De laudibus divinae artis postea dicemus, quando de ideis divinis. Providentiae divinae est conservare, quae ars divina perfecit; causas secundas concurrendo

movere modo naturae eorum congruo; leges constituere, quibus actiones creaturae, praesertim voluntatis liberae, obtemperare debent, ut finem ultimum assequantur; denique omnia apte moderari et dirigere, ut finis universi, qui est gloria Dei, obtineatur. Duo ultima sunt providentiae strictius dictae. De his omnibus postea habebitur sermo, ubi de conservatione, de concursu et de providentia Dei[1].

CAPUT XIX.

DE OBIECTO INTELLECTUS DIVINI.

PROLOGUS.

835. Postquam capite praecedenti scientiam Dei breviter summis lineis descripsimus, iam quaedam magis in extenso considerare oportet. Et hoc quidem capite varia quaedam obiecta scientiae divinae specialius examinabimus. Sequenti capite videbimus, quo ordine haec obiecta a Deo cognoscantur. Neque enim obiecta aequaliter ad divinam intellectionem se habent, sed quaedam in aliis tamquam prius cognitis cognoscuntur. — Hoc capite habentur octo articuli:

ARTICULUS I.

DE COGNITIONE SUI IN DEO.

Thesis XLII. Deus non solum sui conscius est, sed etiam se comprehendit.

Stat. Quaest. Quid sit cognitio comprehensiva, c. 15. a. 1. explicatum est.

836. **Probatur.** I. Deus sui conscius est. Omne enim intelligens se ipsum intelligit et sui conscium est. Id sequitur

[1] Cf. Scheeben, Dogmatik I, § 93. 94.

ex ipsa natura intelligentis. Nempe bruta facultates cognoscitivas non habent nisi organicas; et haec est causa, cur, etsi actum suum percipiunt, non tamen eum perfecte *ut suum* cognoscunt. Neque enim sensus corporeus propter organi compositionem se in se ipsum perfecte reflectere potest. Mens vero, quum sit facultas immaterialis et in subiecto simplici, in se perfecta reflexione redire potest. Itaque substantia intellectualis eo, quod independenter a materia operatur et ideo etiam secundum esse est in se subsistens sine interna a materia dependentia, sui conscia est. Quare Deus quoque, ut substantia intellectualis, conscientiam sui habet, idque eo magis, quia perfectissime et independentissime in se et a se subsistit et ab omni materialitate et compositione remotissimus est[1].

II. Deus se comprehendit. Nam 1. secus cognitio, quam de se habet, esset imperfecta; et consequenter etiam esse divinum esset imperfectum, quum esse divinum sit intelligere.

2. Eo perfectior est cognitio, quo magis species, qua cognoscitur, est actu intelligibilis, quo perfectius rei intellectae conformatur et quo arctius intellectui coniungitur. Atqui essentia divina, qua Deus se intelligit, est summopere pro mente divina actu intelligibilis. Nam eo magis aliquid est sibi intelligibile, quo magis est immateriale et consequenter simplex et in se ipsum per conscientiam sui reflexibile; ergo Deus, quum sit absolute immaterialis, est infinite sibi intelligibilis. Accedit, quod essentia divina non solum est valde similis Deo, sed penitus idem; neque tantum coniuncta est intellectui et intellectioni, sed plane identica. Ergo omnia docent cognitionem, quam Deus de se habet, esse perfectissimam; atqui non esset perfectissima, si non esset comprehensio.

3. Res dicitur comprehendi, quando tam perfecte cognoscitur quam est cognoscibilis. Atqui tanta est Dei virtus intelligendi, quanta est eius intelligibilitas, quum utraque in eadem summa Dei immaterialitate fundetur[2].

837. Corollarium. I. Dei comprehensio sui est oceanus lucis infinitus. In hac comprehensione universa Dei cognitio absolvitur. Nam comprehensione sui Deus omnia cognoscit intelligibilia. Primo cognoscit omnia possibilia, quia se ipsum non comprehenderet, nisi etiam ea videret, quae in ipso fundantur, quatenus per ea essentia divina est imitabilis ad extra. Deinde ad comprehensionem Dei spectat, ut cognoscat decreta sua libera. Haec autem decreta videre

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 2. ad 1.

[2] Cf. S. Thomas l. c. a. 3; Contra gent. l. 1. c. 47.

non potest, quin videat res futuras, in quantum a libertate creaturae non pendent. Porro Deus videre debet omnes concursus, non solum quos creaturae offert, sed etiam quos *in actu secundo exhibet.* Hos autem concursus in actu secundo exhibitos videre non potest, quin omnes creaturae operationes videat, etiam liberas. Videt denique Deus, quis concursus in quavis condicione creaturae liberae oblatus, prae aliis pro indifferentia potentiae liberae una oblatis, futurus esset ex acceptatione libertatis creatae in actu secundo exhibitus, et sic Deus videre debet libera sub condicione futura. — Haec ex sequentibus plus luminis accipient. Sed hic anticipanda erant, ut comprehensio Dei digne aestimetur.

II. Ergo essentia divina est infinite intellectiva; est infinite intelligibilis; est etiam infinite repraesentativa sive manifestativa, quia manifestat omne verum.

III. Conscientia sui in creatura condicio et medium est, quo ad cognitionem eorum, quae *supra* eam sunt, iuvetur, ut in his (i. e. in Deo, qui est super omnia) quietem et beatitudinem inveniat. Deus autem conscientia et comprehensione sui infinite satiatur et beatur neque per eam ad cognitionem eorum, quae *infra* sunt, ducitur nisi per redundantiam, non ut compleatur. Ex hoc quoque capite conscientia sui divina satis laudari non potest [1].

ARTICULUS II.

DE COGNITIONE POSSIBILIUM IN DEO.

Thesis XLIII. Deo perfecte nota sunt omnia possibilia.

838. **Probatur.** Arg. 1. (Ex cognoscibilitate possibilium.) Scientia Dei est infinita. Ergo complectitur, quidquid est cognoscibile in aliqua ratione cognoscibilitatis. Atqui possibilia sunt cognoscibilia secundum omnes rationes communes et individuas, secundum omnem suam efficaciam, secundum omnes suas combinationes et relationes possibiles. Ergo Deus omnia ita cognoscit.

Arg. 2. (Ex ratione causae exemplaris in Deo.) Deus essentiam suam comprehendit ideoque etiam eam comprehendit, secundum quod est ultima et adaequata ratio exemplaris omnium possibilium. Ergo comprehensio divinae essentiae includit cognitionem perfectissimam et distinctissimam omnium possibilium.

Arg. 3. (Ex ratione causae efficientis in Deo.) Deus se ipsum perfecte intelligit. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus et potentia eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur obiecta, ad quae haec virtus tamquam principium in ordine suo adaequatum se extendere potest. Unde, quum virtus divina se extendat ad omnia possibilia, quum nihil fieri possit nisi a Deo, qui est solus prima causa efficiens omnium, quae fiunt:

[1] Cf. Scheeben, Dogmatik I, § 91. n. 430.

necesse est, quod Deus omnia possibilia cognoscat. Et quidem debet ea cognoscere non solum secundum communem rationem entis, sed etiam quoad esse proprium et singulare usque ad ultimas differentias, quia secundum esse suum totum a divina virtute pendent.

Arg. 4. (Ex ratione causae finalis in Deo.) Deus infinitam suam bonitatem comprehendit. Ergo eam etiam cognoscit, ut est per se solam finis ultimus omnium, quae esse possunt. Cognoscit igitur Deus omnia, quaecumque ad bonitatem suam tamquam finem ordinabilia sunt, i. e. cognoscit omnia possibilia. Cognoscit autem ea secundum ultimas suas differentias, quia secundum omne suum esse ad Deum referuntur.

Corollarium. Deus cognoscit, quid causa necessario agens sub quibusvis condicionibus, quibus omnia ad agendum requisita ponuntur, pro natura sua esset actura, si in istis condicionibus reapse constitueretur. Cognoscit etiam omnes illos actus, quos liberum arbitrium creaturae sub quibusvis condicionibus pro indifferentia sua ponere potest, si voluerit.

Nota. Scientia Dei, quam hoc articulo consideravimus, appellari solet scientia *simplicis intelligentiae.*

OBIECTIONES.

839. Obi. 1. Deus possibilia cognoscit, sicut sunt in ipso. Atqui non sunt in ipso formaliter et secundum distinctas suas species et differentias (neque enim Deus v. gr. est lapis possibilis), sed sunt in ipso virtualiter tantum tamquam in causa communi, a qua fieri possunt. Ergo a Deo non distincte cognoscuntur, sed in communi i. e. secundum universalem rationem entis.

Resp. Illud: „Res cognoscitur, sicut est in cognoscente", dupliciter intelligi potest. Uno modo, secundum quod significatur modus cognitionis ex parte rei cognitae, ut sensus sit nil cognosci, nisi illud esse, quod est in mente. Et sic illud principium est falsum. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse, quod habet in oculo; sed per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum esse, quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse, quod habet extra cognoscentem. Sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Res igitur non tantum cognoscitur secundum esse, quod habet in mente ut forma eius, sed secundum esse, quod habet tamquam terminus, qui speciei intelligibili assimilatur. — Alio modo illud principium intelligitur, secundum quod significatur modus cognitionis ex parte cognoscentis. Et sic verum est, quia, quanto perfectius est esse cogniti in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis [1].

[1] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 6. ad 1.

Ad hoc igitur, ut Deus cognoscat possibilia, non requiritur, ut sint in Deo tamquam formae informantes et denominantes eum, sed satis est, ut sint in eo tamquam termini possibiles, qui essentiae divinae tamquam speciei, qua Deus intelligit, assimilantur; satis est, ut possibilia sint termini imitabilitatis Dei. — Possibilia sunt in Deo non tamquam formae denominantes, sed tamquam formae *terminantes* (imitabilitatem eius); idque secundum datam explicationem ad eorum intellectionem sufficit.

Obi. 2. Saltem Deus non cognoscit negationes, privationes, mala, peccata, quum eorum non sit causa neque sint termini imitabilitatis eius.

Resp. Ea est natura intellectus, ut per rationem, qua formam cognoscit, cognoscat etiam oppositum (negationem) eius, si tamen illa forma oppositum habet et negabilis vel potentialis est. Ergo Deus cognoscens per essentiam suam bona finita, quae defectibilia et potentialia sunt, cognoscit per haec bona defectum sive negationem eorum, i. e. cognoscit mala per bona. Si Deus tantum se ipsum cognosceret, nullum cognosceret malum, quia bonum infinitum indefectibile est neque negationem habet (cf. n. 828) [1]. — Deus igitur cognoscit mala, non quia est causa mali, sed quia est causa boni oppositi. Neque malum per se veritatem et cognoscibilitatem habet, sed per bonum oppositum [2].

ARTICULUS III.

DE PRAESCIENTIA DEI CIRCA FUTURA NECESSARIA.

Thesis XLIV. Deus ab aeterno praescit omnia futura necessaria.

840. Stat. Quaest. 1. In re futura haud raro distinguitur: res, quae est futura, velut talis actus amoris, et ratio futuri vel *futuritio*, ut quidam loquuntur; futuritio ad rem futuram se habet fere sicut forma ad materiam. Duplex distinguitur futuritio: causalis sive externa et formalis sive interna. Causalis est determinatio sive ordinatio causarum in praesenti exsistens et connexa cum futuro eventu. Quodsi haec connexio est infallibilis neque impediri potest, habetur futuritio causalis simpliciter talis, secus est futuritio secundum quid. Formalis futuritio definitur: „non exsistentia nunc et exsistentia post“, sicut praeteritio formalis definitur: „exsistentia ante et non exsistentia nunc“. — De utraque futuritione loquitur S. Thomas: „Aliquid potest dici esse futurum non solum ex hoc, quod ita erit, sed etiam quia est ordinatum in causis suis, ut sit futurum.“ [3]

Ceterum, si simpliciter futurum dicimus, intelligitur futurum futuritione formali sive id, quod erit, quemadmodum praeteritum intelligimus id, quod fuit.

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 71.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 10. ad 2. et 4.

[3] De verit. q. 12. a. 10. ad 7.

2. Futura sunt alia necessaria, alia libera. Necessaria ea sunt, quae operatione Dei solius vel per causas secundas necessario agentes aliquando re ipsa exsistent. Futura libera sunt actus, quos voluntas creaturae libera aliquando reapse eliciet[1]. Futura libera, quae modo definivimus, saepe expressius appellantur libera absolute futura, ut distinguantur a liberis condicionate futuris sive *futuribilibus*. Futuribilia sunt actus, quos voluntas creaturae libera sub certis condicionibus, quibus omnia ad agendum requisita comprehenduntur, eliceret, quamquam non supponitur illas condiciones in praesenti rerum ordine aliquando esse verificandas et ideo illos actus aliquando reapse positum iri.

841. Probatur. I. Deus cognoscit omnia, quae sola operatione sua aliquando exsistent. Cognoscit enim decreta sua, quibus ea infallibiliter ad exsistentiam perducturus est.

II. Deus cognoscit omnia, quae per causas secundas necessario agentes aliquando exsistent. Nam:

1. Haec futura sunt cognoscibilia. Ergo virtutem infinitam divini intellectus non fugiunt.

2. Deus cognoscit, quaenam causae necessario agentes aliquando sint exstiturae, et quis earum sit actus primus, et num oblatum habeant concursum divinum; hoc enim ab eius operatione et voluntate sola pendet. Deinde cognoscit ea, quae sunt in potestate harum causarum, et quae ex earum actu primo supposita oblatione concursus non possunt non oriri; hoc enim spectat ad cognitionem possibilium. Atqui, qui perfecte ab aeterno ista duo perspecta habet, ab aeterno etiam cognoscit omnia ea, quae umquam ab his causis sibi permissis sunt dimanatura.

3. Deus ad omnes operationes causarum secundarum concurrit. Atqui hunc concursum in actu secundo exhibitum Deus cognoscit, quia se ipsum comprehendit. Ergo cognoscit omnes operationes causarum secundarum et omnia, quae ex earum operatione exsistent.

842. Corollarium. I. Ergo Deus cognoscit a) substantias mundanas, quae aliquando exsistunt; b) universum processum mundanum simplicissimo intuitu aeternaliter videt. Qua de re plenius constabit, si

---

[1] Futura libera etiam saepe contingentia appellantur, quamquam apud S. Thomam vox „futuri contingentis" latiorem significationem habet et ad omnes effectus extenditur, quorum causa ad opposita se habet, ut pro adiunctis forte concurrentibus modo hoc modo illud efficiat. Cf. Summa theol. p. 1. q. 14. a. 13. et alibi passim.

viderimus Deum etiam futura libera scire omnia. — Hanc scientiae divinae virtutem adorandam Lessius praeter alia, quae pulcherrime et animo pio disputat, his concipit verbis: „Considera Deum omnia, quae sunt in mundo usque ad minutissimas partes, figuras, colores, qualitates, condiciones, situs, motiunculas, momenta modosque omnes et habitudines distinctissime et perfectissime intueri et in numerato habere: nimirum omnes vermiculos, omnes muscas, animalia omnia et partes singulorum, omnia gramina, omnes herbas et plantas, omnia silvarum folia, omnes pilos animantium, omnes arenas litoris et deserti, omnes guttas maris, omnes stillas pluviarum, omnes crispationes undarum, omnes foliorum motus, omnium mensuras, distantias, congruentias, discrepantias, situs, modos, tempora: omnes hominum et angelorum cogitationes, omnes affectus, omnes intentiones, praeteritas, futuras et momenta singulorum. Haec omnia semper distinctissime et clarissime intuetur, penetrat, comprehendit idque adeo clare et perfecte, ac si tota vis mentis illius in unum dumtaxat illorum intenta esset. . . . Neque id mirum videri debet. Sicut enim essentia ipsius et potentia in singulis punctis loci et spatii est tota et tam perfecte, quam si tota immensitas ad punctum esset contracta: ita etiam vis intelligendi et sapientiae ipsius tam perfecte et efficaciter versatur circa res singulas, ac si uni soli intenta esset. Lumen enim sapientiae ipsius non solum est infinitum extensive, nimirum quia se extendit ad infinita obiecta; sed etiam intensive, ut circa singula obiecta habeat actum infinitae perfectionis et claritatis." [1] Deus igitur non solum per immensitatem suam, sed etiam per scientiam suam adest nobis: novit nos, novit omnia nostra. Neque tantum novit nos, sed amat nos et curam habet de nobis, tamquam pater de filio suo dilecto. Libenter conversatur nobiscum; audit verba nostra et preces nostras et ipsas affectiones cordis secretissimas, quas ad eum dirigimus. Respondet etiam iis, qui eum appellant, gaudio ac pace implens corda eorum et manu sua protegens eos.

II. Deus res exsistentes cognoscit in essentia sua, in decretis et concursibus suis. Neque tamen eas cognoscit, quasi ex efficacia voluntatis suae mere concludat ad exsistentiam rerum; neque cognitio rerum absolvitur illa conscientia, quam de operatione sua, ut est in ipso immanens, Deus habet, sicut accidit in artifice, qui in tenebris artificium creat. Sed sicut res ex decretis et operatione divina in se ipsis ponuntur et exsistunt, sic etiam virtus intellectus divini se extendit ad ipsum effectum, ut in re exsistit, quatenus nimirum operationem suam Deus perfectissime comprehendit, etiam ut est virtualiter transiens ad extra. Ratio igitur obiectiva cognitionis divinae non est decretum secundum solam rationem immanentiae, sed est decretum una cum efficacia sua perfectissime cognita vel quodammodo decretum una cum ipso effectu,

[1] De div. perf. l. 6. c. 2. n. 15.

qui decreti efficaciam terminat. Propterea scientia Dei de rebus exsistentibus non est abstractiva, sed intuitiva, est scientia visionis. Immo Deus perfectius cognoscit rem, quam haec intuitione spiritus creati cognosci potest. Rem bene explicat Lessius[1]: „Deus ex vi suae essentiae ante omne decretum liberum necessario omnia possibilia et omnes possibiles complexiones et omnia ex hypothesi futura cognoscit. Qua cognitione posita, accedente decreto libero, quo vult creare causas liberas et permittere eas suis moribus in talibus circumstantiis, statim in suo illo decreto effectivo et permissivo videt, quid absolute sit futurum; idque prius ratione quam videat effectum in se exsistentem. Et quia haec visio est infinitae efficaciae in attingendo obiecto, extendit se etiam ad ipsum effectum, ut in re exsistit." His verbis Lessius non vult duplicem in Deo astruere scientiam, alteram abstractivam, intuitivam alteram. Sed unius scientiae duo distinguit momenta: proxime enim et principaliter scientia rei exsistentis determinatur decreto voluntatis divinae, ut est Deo immanens; secundarie autem aliquo modo ipse effectus, ut est in re et decreti efficaciam terminat, est ratio obiectiva cognitionis divinae. — Neque intuitum Dei impedit, quod res sunt futurae. Nam Deus per aeternitatem suam aeque perfecte se habet ad futura quam ad praesentia.

OBIECTIONES.

843. Obi. 1. Deus futura intueri non potest; intuitus enim est rei praesentis, futura autem non sunt praesentia.

Resp. Deus aeternitate sua perfectionem omnium temporum semper complectitur. Propterea, etsi vi decreti divini pro certo tantum tempore res fit, cognitioni tamen non tantum pro illo tempore, sed semper perfecte et intuitive praesens est. Ergo *vi aeternitatis*, qua Deus semper aeque perfecte ad omnia tempora se habet, Deus futura intuitive videt. Sic etiam sentit S. Thomas: „Quaedam, licet non sunt nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt. Et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis, quia, quum intelligere divinum, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione exsistens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter." [2]

Ratio igitur obicientis distinguenda est: Intuitus est rei, quae praesens est aut praesentialitate propria ipsius rei aut praesentialitate aliena intuentis, qui aeternitate sua aeque perfecte ad omnia tempora se habet, Conc., est tantum rei praesentis praesentialitate propria et interna, Subd., si agitur de intuitione, quam res causaliter determinat, Conc., si agitur de intuitione, cuius exsistentia rei est tantum ratio obiectiva per modum condicionis, Neg.

Obi. 2. „Absurdum est ad hoc Dei deducere maiestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur." [3]

---

[1] De div. perf. l. 6. c. 1. n. 7. [2] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 9.

[3] S. Hieron., In Hab. 1, 14. Migne, P. L. XXV, 1286. — S. Doctor, ut id per transennam dicam, non negat omniscientiam Dei, sed negat Deum illam specialem curam, quam de homine et de praedestinatis habet, etiam circa alia omnia exercere.

Resp. „Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se; hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum vel eo, quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eo, quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo esse non potest. . . . Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed *magis pertinet ad divinam perfectionem.*" [1] Nempe quia, quo fortior est virtus, tanto in remotiora actionem suam extendit, et quia virtus divina in intelligendo est infinite perfecta, „oportet, quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est infinitae nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus própter maximam virtutem sui intellectus cognoscit." [2]

ARTICULUS IV.

DE PRAESCIENTIA DEI CIRCA LIBERA ABSOLUTE FUTURA.

Thesis XLV. Deus ab aeterno praescit omnia libera absolute futura.

844. Stat. Quaest. Quae sint libera absolute futura supra [n. 840.] expositum habes.

Probatur. Arg. 1. (Ex cognoscibilitate futuri liberi.) Quidquid habet intelligibilitatem vel veritatem, id necessario intelligitur intellectu infinite perfecto. Atqui libera futura ab aeterno habent veritatem et intelligibilitatem. Ergo Deus ea ab aeterno cognoscit.

Prob. Min. a) Si quid aliquando libere factum est, ab aeterno verum erat dicere hoc sic eventurum esse; nam propositio vera dicitur, quatenus vel affirmat esse, quod in re est, vel negat esse, quod in re non est. Atqui in isto enuntiabili aeternaliter vero continetur veritas liberi futuri tamquam obiectum. Ergo etiam futurum liberum ab aeterno verum est, sicut ipsum enuntiabile. Et consequenter utrumque a Deo aeternaliter cognoscitur.

b) Liberum praeteritum est verum et cognoscibile; ergo etiam futurum. Par enim est ad veritatem utriusque ratio. Nam praeteritum est verum non per aliquod esse praesens, sed per solum esse, quod res habebat; ergo a pari, ut futurum sit verum, non requiritur, ut habeat aliquod esse praesens in causa vel alio modo, sed futurum est verum per solum esse, quod res habebit. — Neve obicias differentiam in eo esse, quod praeterita infecta fieri nequeunt, futura autem sunt impedibilia. Nam illa exceptio non

---

[1] S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 70. n. 4. [2] Ibid. n. 1.

destruit eam paritatem, ex qua nos argumentati sumus. Deinde futurum, si supponitur esse futurum, non potest stante hac hypothesi simul impediri et non esse futurum. Sic igitur futurum similiter ac praeteritum necessitatem quandam habet, quae satis est, ut sit verum.

Arg. 2. (Ex aeternitate Dei.) Deus actus liberos saltem cognoscit, quando fiunt. Secus enim esset vere ignorans. Deinde creatura libere agens actus suos cognoscit, quando fiunt; ergo etiam Deus, quum nulla sit perfectio in creatis, quae non sit in Deo. — Ergo Deus actus liberos ab aeterno praevidet. Nam Deus est immutabilis in scientia sua; quod aliquando scit, semper scit.

Arg. 3. (Ex Dei comprehensione sui.) Deus se ipsum perfecte comprehendit. Ergo videt concursum suum, quo ad actionem liberam concurrit, non solum ut est in actu primo indifferenter oblatus, sed etiam ut est in actu secundo, *supposita libera creaturae determinatione,* determinate collatus. Hunc autem concursum collatum Deus videre nequit, quin videat ipsum actum liberum. „Deo", inquit Kleutgen, „cuncta, quae extra ipsum fiunt, non posse non esse cognita in superiori thesi [de futuris necessariis] ex eo demonstratum est, quod res creatae, ut non subsistunt nisi per ipsum, sic etiam sine ipso i. e. sine concursu eius operari nequeant. Quod quum verum etiam sit de naturis, quae libere agunt, ratione ipsa constat actiones creaturarum liberas Deo notas esse omnes." [1] Idem docet S. Thomas, cuius textum infra afferemus [2].

Arg. 4. (Ex omnium hominum persuasione.) Quotquot admittunt Deum esse, omnes fatentur eum esse praescium futurorum, nisi forte aliquos philosophos falsis ratiociniis deceptos excipias. Unde S. Augustinus: „Confiteri, inquit, esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est." Et iterum: „Qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus." [3]

Nota. Scientia Dei, quam hoc et praecedenti articulo consideravimus, appellari solet *scientia visionis.* Per eam igitur Deus novit, quidquid in aliqua temporis differentia actu exsistit.

OBIECTIONES.

845. Obi. 1. Quod Deus videt futurum esse, non potest non evenire. Atqui id, quod non potest non evenire, non est liberum. Ergo si Deus actus voluntatis praescit, perit libertas hominis.

---

[1] De ipso Deo n. 474. [2] Contra gent. l. 1. c. 68. n. 2. et in epil.
[3] De civit. Dei l. 5. c. 9. n. 1. 4. Migne, P. L. XLI, 149. 152.

Resp. Sic se habet praescientia Dei ad futura, sicut se habet visus noster respectu praesentium. Atqui visus noster non destruit libertatem actionis, quam videmus, quamquam posita visione illa actio non potest non esse; velut, si Socratem currere video, Socrates libere currit, quamquam, si video eum currere, non potest non currere. Ergo a pari praescientia Dei, qua Deus ab aeterno Socratem currere praevidit, non impedit, quominus Socrates libere currat, quamquam posita hac praescientia non potest non currere. Sicut visus noster supponit Socratem currere — nisi enim curreret, eum non videremus currere —, ita etiam praescientia Dei eum cursurum esse supponit — nisi enim cursurus esset, Deus hoc non praesciret. Praescientia autem Dei futurum Socratis cursum supponere potest, sicut visus noster supponit praesentem, quia Deus propter aeternitatem suam ad omnia tempora aeque perfecte se habet atque ad praesentia. Propterea, sicut certitudo visus nostri non impedit libertatem Socratis currentis, ita neque praescientia, quia utraque certitudo et necessitas supponit Socratem currere neque aliud dicit quam Socratem, si supponitur currere, non posse simul non currere. — Hoc modo constantissime hanc difficultatem solvit S. Thomas. Plurimos locos postea, quando de concursu divino agitur, indicabo. Interim vide, si placet, De ver. q. 2. a. 12.

Quum igitur praescientia Dei supponat actum praevisum, infallibilitas praescientiae divinae non est argumentum contra libertatem, sed firmissima eius demonstratio. Non enim potest non esse liberum, quod scientia Dei absolute certa praevidit esse liberum. Propterea S. Augustinus: „Non igitur per Dei praescientiam mihi potestas [libertas] adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cuius praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praescivit.“ [1]

Necessitas, quam ex praescientia divina actus liberi induunt, variis nominibus appellatur. Dicitur necessitas *condicionata* et opponitur absolutae, quia non convenit rebus secundum se ipsas, sed prout subsunt cognitioni certae; nimirum non est absolute necessarium Socratem currere, sed si eum currere videmus aut Deus praescit, non potest non currere. Item dicitur necessitas *consequentiae* et opponitur necessitati consequentis; nimirum in propositione „Si Deus Socratem currere praescit, Socrates non potest non currere“, non est necessarium ipsum consequens, puta Socratem currere, quum libere currat, sed est necessarius nexus vel necessaria consequentia logica ab antecedenti ad consequens, quum posito antecedente *logice* sequatur consequens. Item dicitur necessitas *sensus compositi* et opponitur necessitati *sensus divisi;* nempe verum est Socratem non posse non currere cum hypothesi, quod currit et hinc a Deo currere praescitur, sed non est verum sine ista hypothesi [2]. Denique dicitur necessitas *consequens* et opponitur necessitati antecedenti, quia sequitur ipsam rei futuritionem, non eam praecedit. His igitur terminis instructus facile obiectionem in forma solves, v. gr. sic: Dist. Mai. Quod Deus videt futurum

---

[1] S. Augustinus, De lib. arb. l. 3. c. 3. n. 8. Migne, P. L. XXXII, 1275

[2] Hic velim bene attendas longe alio modo hanc distinctionem, quae est per sensum compositum et divisum, a Bannesianis adhiberi in doctrina de praedeterminatione physica. Qua de re postea erit sermo. Sed hic iam de hoc moneo, quia propter diversum modum loquendi saepe confusio oritur. Et Bannesiani haud raro auditi sunt conquerentes doctrinam suam et distinctiones suas male exponi.

esse, non potest non evenire necessitate consequentiae, Conc.; necessitate consequentis, Neg. Contrad. Min. Neg. Consqs.

Obi. 2. Deus aut praescit proximo anno segetes in meo agro fore aut praescit non fore. Si prius, segetes habebo, quamvis non seram; si alterum, non habebo, quamvis seram. Ergo inutiliter laboro.

Resp. Conc. Mai. Dist. 1. p. Min. Si Deus segetes praescivit, eas habebo consequenter ad sementem meam, Conc., habebo, quamvis non seram, Neg. Similiter Dist. 2. p. Min. Neg. Consqs. et Consqt.

ARTICULUS V.

DE SCIENTIA DEI CIRCA LIBERA CONDICIONATE FUTURA.

Thesis XLVI. Deus cognoscit omnia libera condicionate futura.

846. Stat. Quaest. Thesi affirmamus Deum scire omnia futuribilia i. e. scire, quid certa quaedam voluntas libera certo tempore et sub certis condicionibus, quibus omnia ad agendum praerequisita comprehenduntur, ageret, si in illo tempore et in illis condicionibus constitueretur; et hanc scientiam dicimus extendi ad omnem voluntatem liberam possibilem, ad omne tempus possibile et ad omnes condiciones possibiles, dummodo omnia ad agendum praerequisita complectantur.

Probatur. Arg. 1. (Ex cognoscibilitate huius futuri.) Quidquid habet intelligibilitatem vel veritatem, id necessario intelligitur ab intellectu infinite perfecto. Atqui libera condicionate futura veritatem habent et intelligibilitatem. Ergo Deus ea cognoscit.

Prob. Min. Deus posset decernere, ut haec libertas hoc tempore sub his condicionibus constitueretur. Tunc libertas certum actum poneret, qui tamquam liberum absolute futurum veritatem atque intelligibilitatem haberet et a Deo cognosceretur. Atqui, si post decretum condicionis verificandae ab aeterno verum est, quod creatura exsistens tali modo aget, ante hoc decretum (i. e. in signo rationis, quod decretum Dei liberum condicionis verificandae praecedere concipitur) verum erat, quod creatura possibilis sic ageret, si condicio verificaretur; nam decretum Dei, quo creatura actualis fit et condicio verificatur, non determinat actum liberum, sed determinatio qua talis est opus solius creaturae, quae sic aget vel ageret. Hinc cognoscitur condicionate futurum determinatam veritatem habere ante decretum condicionis verificandae et independenter ab ipso; habet igitur etiam veritatem et intelligibilitatem, si tale decretum omnino non fit.

Arg. 2. (Ex aeternitate Dei.) Deus ratione suae aeternitatis omnia tempora, etiam possibilia, et omnes rerum ordines possibiles, prout in tempore possibili successive decurrunt, perfectissimo modo complectitur et ineffabili ratione praesentia habet. Quare, sicut Deus ratione suae aeternitatis libera absolute futura in suo esse actuali et determinato, quod in certa temporis differentia actuali habent, intuetur, ita etiam libera condicionate futura in illo esse actuali et determinato, quod in certa temporis differentia possibili haberent, cognoscit.

Arg. 3. (Ex gubernatione rerum.) Est in Deo providentia, qua rerum mundanarum cursum eo quidem ordine, quem ipse elegit, ad praestitutos fines dirigit. Neque vero potuisset antecedenti consilio ullum ordinem eligere, si ignoraret, quidnam causae creatae pro varia condicione, in qua ponerentur, operaturae essent: quemadmodum artifex opus, quod aggreditur, ordinare nequiret, nisi praevideret, quid consecuturum sit, prout hoc vel illo modo manus et instrumenta admoveat. Quia nos eiusmodi scientiam non habemus, in dirigendis aliis hominibus valde timidae et incertae sunt providentiae nostrae. Hanc autem timiditatem et incertitudinem ne Deo tribuamus [1].

Arg. 4. (Ex omnium hominum persuasione.) Thesim nostram demonstrat etiam communis hominum sensus. Solent enim homines Deum orare, ne hanc vel illam actionem ipsis noxiam, quam forte ab iis positum iri praevidet, permittat; ut ipsos ponat in iis adiunctis et in eo officio, in quibus videt eos bene vel melius operaturos esse; ut bona huius vitae ipsis conferat, si videt ea sibi profutura, neget, si nocitura; ut se vel alios sibi caros ex hac vita avocet, si videat fore, ut diutius viventes peccando Dei offensam incurrant [2]. — Homines saepe solent se in suis suorumque calamitatibus consolari, quod sibi persuadent Deum ideo talia permisisse, quia secus in maiora mala incidissent, quae ipse noverat. — Qui oracula vel prophetas consulit, Deo tribuit scientiam liberi condicionate futuri.

847. Scholion. Quaeres, quomodo ad hanc thesim et argumenta nostra se habeant illi Thomistae, qui cum Bannesio praedeterminationem physicam [3] defendunt. — Si Bannesiani sibi logice constare vellent, deberent dicere ad actum primum plene constituendum requiri praedeterminationem physicam; abstractione igitur ab hac praedeterminatione facta Deum nullum actum liberum determinate intelligere, sed solum hanc disiunctionem: „Sub his condicionibus homo ageret hoc, si sic eum praedeterminarem; non ageret hoc, si aliter prae-

[1] Cf. Kleutgen, De ipso Deo n. 483. [2] Cf. Cat. Rom. p. 4. c. 2. q. 4.
[3] Quid sit praedeterminatio physica, vide c. 20. a. 7.

determinarem." Et revera aliqui ex primis Molinae adversariis ipsa naturali consequentia convicti ita docuerunt [1]. Contra eiusmodi sententiam nostra tria prima argumenta nihil efficerent. Tamen quartum argumentum i. e. naturalis hominum sensus eam refutaret; deinde haec opinio conficitur iis, quae contra praedeterminationem physicam disputabimus.

Contra istum naturalem sensum et praesertim contra sensum Ecclesiae, fidelium, S. Patrum et universae traditionis et contra testimonium S. Scripturae sententia in Deo scientiam liberi condicionate futuri negans stare non potuit. Bannesiani igitur postea uno ore docuerunt Deum huiusmodi scientiam habere. At quomodo id possibile est, quum nullum sit decretum praedeterminans circa condiciones numquam futuras? Respondent Deum praeter decreta absoluta et simpliciter praedeterminantia alia decreta habere subiective absoluta et obiective condicionata; videlicet fingunt Deum de omnibus possibilibus condicionibus secum habere hoc immutabile decretum: „Si haec voluntas libera hoc tempore sub his condicionibus poneretur (quamquam eam in tali condicione poni absolute nolo), eam hoc determinato modo praedeterminarem. In his decretis aiunt Deum videre libera condicionate futura. — Qua de re postea plura; interim satis sit videre hos Thomistas thesim nostram non negare.

Scientia Dei circa libera condicionate futura appellari solet scientia condicionalis, scientia condicionata, scientia condicionatorum, scientia *media*. Interdum scientia media intelligitur scientia condicionatorum, quae antecedit omne exercitium actuale libertatis divinae. Talem scientiam mediam Bannesiani negant, quamquam scientiam condicionalem in genere, prout a modo cognitionis abstrahit, admittunt. Nos scientiam mediam et condicionalem promiscue appellamus. De ratione nominis scientiae mediae postea recurret sermo.

ARTICULUS VI.

NUM SIT IN DEO SCIENTIA CIRCA PROPRIA DECRETA LIBERA CONDICIONATE FUTURA.

848. I. Etiam in aeternitate Dei possumus concipere aliquod signum rationis, quo decreta sua libera nondum habet. Quaeres igitur, num in illo signo rationis Deus decreta sua sequenti signo capienda iam quasi ut futura praevidere dicendus sit. Respondemus negative. Nam in illo priori rationis signo propositio Deo aliquod decretum liberum tribuens nondum habet determinatam veritatem; sed eam acquirit, quando Deus actu decretum liberum elicit. Nempe ratio, cur varia signa rationis in Deo distinguimus, est praecise, quia ratione prius verum est Deum posse hoc vel illud velle, ratione posterius est verum Deum hoc elegisse; scilicet verum contingens concipimus tamquam verum factum, postquam possibile erat et nondum fuit. Qui igitur ponit in priori rationis signo Dei decretum iam habere determinatam veritatem, ipsi distinctionis fundamento contradicit.

[1] Cf. Scheeben, Dogmatik I. § 92. n. 464. Kleutgen, De ipso Deo n. 478.

Obicies: In signo rationis, quod decretum mundi creandi praecedere concipitur, vera erat haec propositio disiunctiva: „Deus mundum creabit vel non creabit." Ergo altera pars disiunctionis erat determinate vera et ut talis a Deo cognoscebatur. Est igitur in Deo praescientia quaedam decretorum.

Resp. Dist. Antec. Illa disiunctiva vera erat hoc sensu: „Vel est determinate verum Deum mundum creaturum esse, vel est determinate verum Deum non creaturum esse", Neg. Erat vero illo sensu: „Neutra disiunctionis pars est determinate vera et neutra determinate falsa, sed alterutra determinabitur, ut sit vera, Conc. Et sub data distinctione nego consequentiam.

849. II. Qui Deo praescientiam circa propria decreta tribuunt, eum etiam de decretis suis condicionate futuris cognitionem habere statuunt. V. gr. dicunt Deum scire, quos ad beatitudinem aeternam praedestinaturus fuisset, si non Adamum, sed certum quendam alium hominem protoparentem generis humani constituisset; aut quid facturus fuisset, si Iudaei Christum non crucifixissent aut si Saulus conversus non fuisset. Hanc scientiam de decretis Dei condicionate futuris appellant scientiam *mediam reflexam.* Nos, qui praescientiam absolutam circa propria decreta in Deo non admittimus, etiam hanc scientiam condicionatam reicere debemus. Concedimus tamen Deum multa habere decreta generalia, in quibus videt, quid mutatis condicionibus fecisset; v. gr. ex voluntate generali salvifica cognoscit se Iudae daturum fuisse beatitudinem, si poenitentiam egisset. Sic explicantur illa, quae legimus: „Si populus meus audisset me . . ., super tribulantes eos misissem manum meam" [1] et: „An putas, quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum." [2] — Hac de re potest legi Suarez, qui sententiam nostrae contrariam defendit [3].

ARTICULUS VII.

NUM DEUS COGNOSCAT INFINITA.

Thesis XLVII. Deus cognoscit multitudinem rerum infinitam; et haec quidem multitudo est actu infinita in cognitione Dei, in se autem est infinita potentia.

850. Stat. Quaest. Communis est Doctorum catholicorum sententia Deum cognoscere multitudinem rerum infinitam. Cognoscit

---

[1] Ps. 80, 14—15. [2] Matth. 26, 53.

[3] Opusc. de scient. Dei fut. conting. l. 2. c. 8. — Cf. item Mayr, De Deo n. 496—515. Hoc loco etiam multos alios auctores indicatos reperies. Scientiam mediam reflexam in Deo esse praeter alios negat Molina, Concord. ad q. 14. a. 13. disp. 52. (Ed. Antwerp. 1595. p. 228. 229.)

enim v. gr. omnes actus beatorum, quos in aeternum elicient; qui sunt infiniti, saltem potentia. Disceptatur autem, utrum haec multitudo dicenda sit actu an potentia infinita[1]. Nos cum S. Thoma priorem sententiam sequimur.

Probatur. I. Deus cognoscit multitudinem actu infinitam i. e. multitudinem, quae est actu infinita in cognitione Dei et per cognitionem Dei. — Videlicet Deus cognoscit v. gr. omnes homines possibiles. Est igitur in Deo multitudo terminorum cognitorum, qui sunt singuli homines. Atqui haec multitudo est actualis, quia omnes termini sunt actu cogniti; item haec multitudo est infinita, non finita. Ergo habemus multitudinem actu infinitam. Nimirum id, quod cognoscitur, aliquo modo actuatur; est enim actu secundum esse ideale et intellectum. — Illustratur res exemplo: Si omnes homines possibiles actu exsisterent in se, haberemus multitudinem actu infinitam in se et secundum esse reale; a pari, si omnes homines possibiles actu exsistunt in cognitione Dei, habemus multitudinem actu infinitam in cognitione Dei et secundum esse ideale.

II. Multitudo rerum, quas Deus cognoscit, in se est infinita potentia, i. e. possibilia, prout in se usque ad definitum tempus exsistere et a Deo per modum unius collectionis et unius termini conspici possunt, multitudinem constituunt potentia infinitam, quatenus collectio eorum in indefinitum maior et maior exsistere potest. Patet ex iis, quibus probatur multitudinem actu infinitam rerum exsistentium repugnare; inde enim sequitur multitudinem rerum usque ad definitum tempus actu exsistentium necessario semper esse finitam, quamquam multitudo in indefinitum tempore futuro crescere potest. Deus autem per modum unius collectionis videre non potest, quae in re numquam sunt in unum complete collecta neque colligi possunt. Scientia enim Dei non mutat naturam rerum, sed cognoscit eas, prout sunt.

851. Scholion. I. Deus multitudinem infinitam non cognoscit enumerando partem post partem, quum cognoscat omnia simul, non successive. Rem explicat S. Thomas: „Divinus intellectus per unam speciem cognoscit omnia. Unde simul et uno intuitu est eius cognitio de omnibus: et sic non cognoscit multitudinem secundum ordinem partium multitudinis, et sic potest infinitam multitudinem cognoscere *non per viam infiniti*. Si enim per viam infiniti cognosceret, ut acciperet partem multitudinis

[1] Multos auctores indicatos invenis apud Franzelin, De Deo uno, thes. 41.

post partem, numquam veniret ad finem; unde non perfecte cognosceret. Unde concedo simpliciter, quod Deus cognoscit actu infinita absolute." [1]

II. Multitudo infinita possibilium in Deo non est collectio quaedam in se una et tota neque consequenter quantitatem determinatam habet. Nam multitudo possibilium actu infinita in cognitione divina est expressio idealis multitudinis possibilium, quae in se est potentia infinita. Atqui multitudo potentia infinita non habet in se quantitatem determinatam. Ergo etiam, ut est in cognitione divina, quantitate determinata caret, quum cognitio divina non mutet naturam rerum. — Quae quum ita sint, dicunt possibilia in Deo constituere *multitudinem* actu infinitam, non *numerum*. Numerus enim est multitudo determinatam quantitatem habens. „Deus", inquit S. Thomas, „infinitum non cognoscit, ut sciat aliquam eius quantitatem determinatam, quia eam non habet." [2] „Nec est, cur obicias multitudinem istam in Dei cognitione certe unitatem quandam habere et ab unitate quadam velut permeari ideoque numerum esse. Animadverti namque debet unitatem hanc non esse unitatem multitudini *internam*, qua fit unum quoddam collectivum, sed esse unitatem cognitionis divinae" et multitudini externam [3].

III. Ex dictis sequitur verum non esse, quod interdum legitur, pro sententia, quae multitudinem rerum actu in se exsistentium infinitam repugnare statuit, nullam probationem hucusque allatam esse, quae retorqueri non possit contra multitudinem sive possibilium sive futurorum, quae Deus distinctissime cognoscit. Nimirum multitudo rerum actu extra Deum exsistentium, quamquam eam infinitam esse fingitur, est collectio in se una et tota et ideo determinatam quantitatem habet et consequenter est numerus, etsi numerando unum post aliud transiri nequit [4]. Quum igitur res exsistentes collectionem faciant in se unam et totam, multitudo infinita rerum in se exsistentium cum alia multitudine infinita rerum pariter exsistentium secundum aequalitatem et inaequalitatem comparari potest. V. gr. si infinite multi homines exsisterent, quorum nullus altero vel utroque oculo privaretur, duplo plures oculi exsisterent quam homines, quamquam multitudo tum hominum tum oculorum esset infinita. Nequaquam autem dicere licet Deum, qui omnes homines possibiles et omnes eorum oculos videt, duplo plures oculos cognoscere quam homines; nempe homines possibiles vel oculi possibiles non sunt aliqua una collectio, et propterea altera collectio non potest esse maior vel minor vel aequalis alteri propter defectum suppositi. Est igitur discrimen inter multitudinem in se actu infinitam et multitudinem in cognitione divina actu infinitam;

---

[1] De verit. q. 2. a. 9. [2] Ibid. ad 10.

[3] Stentrup, De Deo uno, thes. 23. p. 346.

[4] Quod si quis contendat de ratione numeri esse, ut transiri possit, de verbo non est litigandum. Sed simpliciter dicendum est illas res actu exsistentes efficere collectionem in se unam et totam.

et hoc praecise discrimen efficit, ut illa multitudo repugnet, haec non repugnet. Cf. n. 193 sqq.

IV. Possibilia, ut sunt omnia a Deo cognita, non exhauriunt virtutem Dei ad extra. Neque enim collectio possibilium finita exhaurit hanc virtutem, ut patet; neque omnia possibilia simul collecta eam exhauriunt, quia colligi non possunt. Propter eandem rationem possibilia non exhauriunt intellectum divinum; eo etiam minus intellectus divinus exhauritur, quia Deus praeter possibilia se ipsum intelligit. Intellectus autem divinus se ipsum et virtutem et essentiam divinam exhaurit et quodammodo finit. Nam „quum dicitur: ‚Deus finitus est sibi', intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquod finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum" [1].

ARTICULUS VIII.

NUM SOLUS DEUS NOVERIT OMNIA.

Circa hanc quaestionem ex ordine noto:

852. ***Assertio 1.*** **Secreta cordium nullo intellectu creato naturaliter cognoscuntur cognitione certa et immediata; sed talis cognitio soli Deo propria est.**

Stat. Quaest. Secreta cordium intelliguntur: a) actus liberi voluntatis; b) ii actus intellectus, qui ex libero voluntatis imperio fiunt. — Concedimus haec secreta posse cognosci scientia supernaturaliter infusa, qualem, ut theologi docent, anima Christi Domini habuit; concedimus ea saepe posse cognosci cognitione probabili et coniecturali; concedimus ea posse cognosci cognitione mediata, velut ex revelatione Dei vel ex eo, quod quis loquendo nobiscum secreta sua communicat, vel ex effectu externo spontaneo, velut ex immutatione vultus vel ex pulsu. Loquimur igitur de cognitione naturali, certa, immediata.

Prob. 1. (Ratio moralis.) Natura rationalis exigit, ut actuum, quorum domina est quoad esse, sit etiam domina quoad cognitionem. Hoc enim pertinet ad perfectionem et integritatem illius dominii. Secus etiam voluntas facilius ab aliis deterreri et impediri posset et indifferentia eius minueretur.

2. (Ratio physica.) Voluntas rationalis creaturae soli Deo subiacet; et ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum ut ultimus finis. Atqui id, quod cadit sub ordine

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 3. ad 2.

superioris causae, non potest cognoscere inferior causa; sed solum superior causa movens et ille, qui movetur. Unde, quum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri (movetur autem concursu simultaneo, ut explicabimus), cuius ordini immediate subest motus voluntatis et per consequens voluntariae cogitationis, hi motus non possunt cognosci a quocumque alio nisi ab ipso Deo[1].

Scholion. 1. Quaeri potest, num assertio nostra etiam valeat de actibus necessariis voluntatis. Secundum Suarez[2] distinguere debemus actus, qui per se necessarii sunt, ut amor Dei in beatis, et actus, qui per se habent, ut liberi fiant, per accidens autem fiunt per modum naturae et necessario propter defectum animadvertentiae intellectus. De actibus per accidens necessariis valet assertio nostra. Nam in his actibus magis est considerandum, quod est per se, quam quod est per accidens. Deinde hi actus in entitate sua non differunt ab actibus liberis; ergo, si quis eos naturaliter novisset, per idem principium cognosceret etiam actus liberos. — Actus autem voluntatis per se necessarii quominus ab aliis cognoscantur, nihil prohibet.

2. Quaerunt, num assertio etiam valeat de actibus imaginationis et appetitus sensitivi. S. Thomas[3] dicit hos actus naturaliter cognosci posse, si ex impressione corporali ac necessario fiunt similiter atque in brutis; eos enim cognosci ab eo, qui cognoscit res corporales et earum dispositiones, quibus impressio fit. Negat autem eos ab aliis cognosci posse, si moventur a voluntate et ratione, ut in hominibus usu venit, quia „etiam inferior pars animae participat aliqualiter rationem, sicut oboediens imperanti."

853. ***Assertio 2.* Futura libera nullo intellectu creato naturaliter cognoscuntur cognitione certa et immediata; sed talis cognitio soli Deo propria est.**

Stat. Quaest. Concedimus haec futura cognosci posse scientia supernaturaliter infusa, qua cognoscantur in specie a Deo omniscio communicata; talem scientiam animam Christi Domini habuisse

---

[1] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 57. a. 4; De malo q. 16. a. 8; De verit. q. 8. a. 13. — Ceterum ratione morali, quam attulimus, assertum potissimum niti videtur, quia per eam intelligitur ex effectibus quoque externis sponte vel naturaliter actus internos concomitantibus secreta cordium non nimis facile ab aliis cognosci posse.

[2] De angel. l. 2. c. 22. n. 11 sqq.

[3] Summa theol. p. 1. q. 57. a. 4. ad 3.

theologi tradunt[1]; concedimus ea saepe cognosci posse coniecturaliter ex moribus hominis; concedimus ea posse cognosci mediate ex revelatione divina.

Prob. 1. Creatura non potest cognoscere actus liberos praesentes; ergo multo minus futuros.

2. Actus liberi a creatura cognoscerentur aut in causis suis aut in se ipsis. Atqui non in causis, quia in causis determinati non sunt; non in se ipsis, quia sola aeternitas per se et naturaliter aliquid in futuro intueri potest, quum sola aeternitas omnia tempora perfectione complectatur[2].

3. Idem probat persuasio omnium gentium, quae praedictionem certam eventus liberi futuri soli divinitati tribui posse semper arbitratae sunt.

854. *Assertio 3.* **Intellectus finitus ne supernaturaliter quidem omnia possibilia cognoscere potest.**

Prob. Qui cognoscit omnia possibilia, cognoscit omnia, quae Deus potest facere. Hoc autem est comprehendere virtutem divinam extensive et consequenter [n. 742.] etiam intensive. Qui autem comprehendit virtutem divinam, comprehendit etiam essentiam, quum virtus Dei sit eius essentia. Deus autem est absolute incomprehensibilis ab omni intellectu finito. Ergo nullus intellectus finitus cognoscit omnia possibilia[3].

Scholion. Nihil tamen obstat, quominus intellectus finitus cognoscat et comprehendat omnia exsistentia secundum quodcumque tempus. Namque in intellectu finito infinitas obiectiva esse potest, dummodo absit formalis. Revera enim quivis intellectus, quum Deum suo modo cognoscat, infinitatem quandam obiectivam habet. Iam vero ex eo, quod intellectus omnia exsistentia novit, non sequitur eum esse formaliter infinitum. Cognoscit quidem infinite multa, nempe actus beatorum, qui in sempiternum erunt. Sed haec omnia cognoscit non per species infinite multas, sed per unam vel paucas; nempe per unam speciem multa et infinite multa cognosci possunt, quum idem excellens possit esse similitudo plurimorum, in quantum continet totam singulorum perfectionem neque tamen continetur ab iis[4]. Item

---

[1] De scientia animae Christi cf. Stentrup, De Verb. incarn. I, thes. 72. 73.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 57. a. 3.

[3] Cf. S. Thomas l. c. p. 3. q. 10. a. 2: De verit. q. 8. a. 4: In sent. l. 3. dist. 14. a. 2. sol. 2.

[4] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 55. a. 3. ad 3.

infinite multa non cognoscuntur per actus intelligendi infinite multos, sed per unum vel paucos. Quae enim per unam speciem repraesentantur, ea etiam per unum actum intelligi possunt[1]. — Tamen scientia, qua omnia exsistentia cognoscuntur, intellectui creato non est naturalis, quum se extendat ad secreta cordium et futura libera. Tradunt theologi animam Christi Domini per scientiam infusam (et a fortiori per visionem beatificam) comprehensive intellexisse omnia exsistentia. „Scit", inquit S. Thomas, „anima Christi omnia, quae Deus in se ipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia, quae Deus in se ipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae"[2], i. e. novit omnia exsistentia, non omnia possibilia. Plura de hac re quaerantur apud ipsos theologos.

CAPUT XX.

DE ORDINE SCIENTIAE DIVINAE.

PROLOGUS.

855. Deus omnia cognoscit; sed non omnia obiecta aeque principaliter se habent ad eius intellectum. Hinc oritur quaestio de obiecto formali et materiali scientiae divinae. Ad quam accedit disputatio de medio scientiae Dei. Nos enim cognoscimus res mediante specie intelligibili et saepe etiam unam rem ex alia cognita intelligimus. Hinc etiam in Deo de specie intelligibili sive de *medio quo* et de obiecto, in quo cognito alia cognoscuntur, sive de *medio in quo* quaerimus. Dicemus Deum omnia in essentia sua videre. Inde oriuntur duo dubia, num Deus omnia videat in essentia sua tamquam in causa, et num res videat in se ipsis. Specialis autem difficultas est, quomodo Deus libera condicionate vel absolute futura in essentia sua cognoscere possit. Quae quaestio quum tota pendeat a doctrina de concursu divino, quid de hoc concursu tenendum sit, breviter praenotatur; et, quum in hac re Bannez nobis potissimum adversetur, etiam de doctrina, quam eius discipuli circa concursum divinum proponunt, paucis praemonetur. Totam autem de intellectu divino disputationem

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 58. a. 2.

[2] L. c. p. 3. q. 10. a. 2. ad 2. Cf. etiam Stentrup l. c.

concludit divisio scientiae divinae. Quae divisio quum ad notionem scientiae practicae, quae est in Deo, nos ducat, subsequitur quaestio, num scientia Dei practica sit causa rerum. — Sic oriuntur decem huius capitis articuli:

ARTICULUS I.

DE OBIECTO FORMALI ET MATERIALI INTELLECTUS DIVINI.

Thesis XLVIII. Essentia divina est obiectum formale intellectus divini, omne autem verum finitum est obiectum materiale tantum.

856. Stat. Quaest. Obiectum formale est, quod intellectus per se et ratione sui attingit, et ratione cuius intelligit, quaecumque intelligit; obiectum igitur formale determinat tamquam causa vel ratio actum facultatis et perfectionem eius. Obiectum materiale est illud, quod intellectus attingit non ratione sui, sed ratione obiecti formalis. Obiectum formale appellatur etiam primum, primarium, princeps vel principale; obiectum materiale autem vocatur secundarium. — Essentia divina, ratione cuius Deus omne obiectum cognoscit, intelligitur ens divinum, ut est in se in tota sua latitudine, ut etiam includit attributa, personas, voluntatem et quidquid formaliter est in Deo; abstrahitur tantum ab ipsa illa intellectione, de cuius obiecto quaeritur, et ab iis, quae ad eam consequuntur. Nempe omnia, quae sunt formaliter in Deo, unicam habent immaterialitatem, veritatem et intelligibilitatem. Eandem essentiam latissime sumptam in sequentibus thesibus ponimus esse *medium quo* et *medium in quo* divini intellectus. Omnia divina Deus videt immediate in se ipsis; quamquam nihil impedit, quominus attributum,

quod immediate in se videtur, simul videatur mediate in alio attributo. Ad rem Kleutgen: „Quum essentia divina unicum dicitur medium divinae cognitionis, essentia ab intellectu quidem, non tamen ab aliis attributis, ut a voluntate, potentia distincta concipitur, ita ut Deum omnia in essentia sua videre idem sit atque omnia in se ipso videre.“ [1]

Thesis habet duas partes: a) Deus est scientiae suae obiectum formale; b) verum finitum est scientiae divinae obiectum materiale.

857. **Prob. 1. p.** 1. Ut omnis actus, sic scientia ex obiecto formali propriam sibi perfectionem recipit; obiectum formale est veluti mensura, cui scientia adaequari debet. Atqui scientiae divinae infinitae non proportionatur nisi scibile infinitum, quod est ipse Deus.

2. Obiectum formale sive principale intellectum unicuique intelligenti est ratio intelligendi vere determinativa. Si igitur Deus aliquid aliud intelligit principaliter, sequitur, quod illud est ei causa intelligendi. Sed suum intelligere est suum esse. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis.

3. Res illustratur considerato per gradus obiecto formali intellectus creati. Obiectum formale intellectus humani in hac terra est intelligibile in sensibili sive essentia rerum sensibilium; nam intellectui humano, qui est in sensitivo et animali, proportionatur intelligibile in sensibili. Obiectum formale intellectus angelici est intelligibile purum secundum specificum gradum, quem substantia angeli cuiusque in ordine intelligibilitatis sive immaterialitatis tenet. Consequenter obiectum formale intellectus divini, qui est summe immaterialis, est intelligibile purissimum sive actus purissimus sive ipse Deus.

Prob. 2. p. Deus cognoscit omne verum finitum. Quum autem intellectui divino propriam perfectionem non tribuat neque eum per se determinare possit, relinquitur, ut sit obiectum scientiae divinae materiale tantum, non formale.

858. S c h o l i o n. In scientia praeter obiectum formale et materiale distingui solet obiectum attributionis sive subiectum, ut in prooemio theodicaeae § 1. diximus. Propterea etiam quaerere

[1] De ipso Deo n. 530; cf. etiam Ioannes a S. Thoma, In 1. p. disp. 17. a. 1. n. 10.

licet, quid sit scientiae divinae subiectum; quamquam Deus non iudicat, sicut nos, componendo et dividendo. Dicimus autem Deum ipsum esse obiectum attributionis scientiae suae, i. e. cuncta asserimus, quae Deus cognoscit, ab ipso considerari, prout ordinem habent ad Deum et aliqua ratione divina sunt. Nimirum:

1. Quaecumque Deus cognoscit, perfecte cognoscit. Quae autem praeter Deum sunt et esse possunt, non cognoscuntur perfecte, nisi cognoscuntur, quatenus ad Deum referuntur. Deus enim est omnium possibilium primum fundamentum, quia non sunt nisi termini imitabilitatis eius; est etiam omnium, quae exsistunt, causa suprema efficiens, exemplaris et finalis. Atqui, ut res perfecte cognoscatur, ex altissimis causis cognoscatur necesse est.

2. Ut rerum universitas ipsa, sic etiam rerum scientia perfectionem ex eo nanciscitur, quod omnia et singula ordinantur ad unum. Sed hoc unum non est nisi Deus, a quo tamquam a causa creante, in quo tamquam in causa conservante et gubernante, ad quem tamquam ultimum finem sunt omnia. Ad ipsum igitur Deum omnia in scientia divina ordinata sunt.

ARTICULUS II.

DE MEDIO QUO INTELLECTUS DIVINI.

859. In cognitione nostra sive sensuum sive mentis, ut docet S. Thomas[1], triplex distinguitur medium: a) *Medium sub quo* res reddit idoneas, ut a facultate cognoscitiva attingi possint, velut lumine solis illustrantur corpora, intellectu agente phantasmata, actu intellectionis anima. b) *Medium quo* est species intelligibilis, quae facultatem cognoscitivam ad talem rem apprehendendam determinat. c) *Medium in quo* est res, per cuius cognitionem in cognitionem aliorum devenitur, velut in speculo videtur homo, in cantu cognoscitur avis.

Iam videndum, num secundum nostrum concipiendi modum, qui plurimas in Deo rationes distinguit, hoc triplex medium in Deo inveniatur.

Medium sub quo in intellectu divino vix considerari potest. Nam res non fiunt idoneae, quae evadant praesentes ad intellectum divinum, sed sunt essentialiter praesentes ad Deum tamquam ad suum principium. Res propter essentialem a Deo dependentiam ab essentia divina intellectui divino repraesentantur. Deus igitur

[1] Quodlib. 1. a. 1.

sive essentia divina, ut principium rerum in communi, appellari potest medium, sub quo ab eo cognoscuntur.

Medium quo sive species intelligibilis, qua Deus intelligit, est iterum essentia divina. Videlicet primo constat nos posse Deo tribuere speciem intelligibilem. Nam species intelligibilis est de ratione omnis intellectionis, nisi forte res per essentiam suam intellectui praesens est (n. 832, 2). Nempe cognitio procedit a potentia, ut eius actus vitalis cum assimilatione obiecti. Atqui si potentia intellectiva specie obiecti non actuetur, non erit assimilata obiecto. — Deinde constat hanc speciem intelligibilem in Deo non posse esse nisi eius essentiam. Nam a) species intelligibilis, quae non est essentia rei intelligentis, est accidens. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. b) Intelligere Dei est eius esse. Si igitur intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset per aliquid aliud a sua essentia; quod est impossibile [1].

Essentia igitur divina est communis omnium ratio sive species, in quantum est res una, quam omnia imitantur; est propria singulorum ratio, secundum quod eam diversimode imitantur et secundum quod illud, quod est proprium unicuique rei, habet in divina essentia, quod imitetur [2].

Concludamus hunc articulum his S. Thomae verbis: „In visu corporali est duplex medium. Scilicet sub quo cognoscit, quod est lumen; et hoc medio non determinatur visus ad aliquod determinatum obiectum. Est et aliud medium, quo cognoscit, scilicet similitudo rei cognitae; et hoc medio determinatur visus ad speciale obiectum. Essentia autem divina in cognitione divina, qua cognoscit res, tenet locum utriusque.“ [3]

ARTICULUS III.

DE MEDIO IN QUO INTELLECTUS DIVINI.

Thesis. XLIX. Deus omne verum finitum cognoscit in essentia sua, ut in medio cognito; neque autem illa vera cognoscit immediate in se ipsis.

860. Stat. Quaest. Triplex in hac quaestione est sententia. Alii dicunt Deum res finitas cognoscere tantum in se ipsis, ut Vasquez [4]; alii eas cognosci tum mediate in essentia divina cognita

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 46.

[2] Cf. S. Thomas, De verit. q. 2. a. 4. ad 1. [3] Ibid. a. 5. ad 10.

[4] In 1. p. dist. 60. c. 2.

tum immediate in se ipsis, ut Raynaudus[1]: alii eas cognosci tantum in Deo tamquam medio cognito, ut S. Thomas, Molina[2], Lessius, Suarez[3], Ruiz[4]. Nos hanc ultimam sententiam amplectimur. Dicimus igitur essentiam divinam esse medium cognitum, per quod verum finitum a Deo cognoscitur, sicuti nos in speculo videmus homines vel in creaturis Deum; tamen scientia Dei discursu caret, ut n. 826. explicatum est. Negamus autem Deum vi essentiae tamquam speciei impressae *immediate* verum finitum cognoscere, ut nos vi speciei lapidis immediate lapidem cognoscimus, quin utcumque praecedere debeat cognitio alius rei, quae ad cognitionem lapidis ducat.

Bannesiani dicere solent praecipuum fundamentum ad evertendum Molinismum esse hanc doctrinam Deum omnia cognoscere in se ipso. Sed insigniter falluntur. Quod iam inde patet, quod ipse Molina thesim nostram late defendit[5]. Quomodo autem Deus actus liberos creaturae absolute vel condicionate futuros in essentia sua videat, salva horum actuum libertate, explicabitur a. 8.

861. **Prob. 1. p.** 1. Deus se ipsum perfecte intelligit. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est, quod virtus eius perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Ergo Deus se et virtutem suam et actualem suam efficientiam cognoscendo cognoscit omne verum finitum. Virtus enim divina se extendit ad omnia, quae extra Deum sunt vel esse possunt[6].

2. Deus omnes res perfectissime cognoscit. Perfectissima autem cognitio est, quae fit per altissimas causas; quare haec scientia speciali nomine sapientiae insignitur. Porro altissima omnium rerum causa est Deus. Ergo res perfectissime cognoscuntur, quando per Deum, ut est earum principium vel causa *in actu secundo* efficiens, cognoscuntur. Quare Deus eas hoc modo cognoscat necesse est.

862. **Prob. 2. p.** 1. Omnis intellectus primo et per se non intelligit nisi ea, quorum habet speciem adaequatam sive proportionatam. Reliqua autem, quorum est species improportionata sive per defectum sive per excessum, eatenus cognosit, quatenus per obiectum proportionatum prius cognitum intelligi possunt. Hinc

---

[1] Theol. nat. dist. 8. q. 1. a. 1. n. 12. [2] In p. 1. q. 14. a. 5.
[3] De Deo l. 3. c. 2. n. 14 sqq. [4] De scientia Dei disp. 10. 24. 29. 73.
[5] Cf. Kleutgen, De ipso Deo n. 529.
[6] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 5.

intellectus noster, cuius obiectum proportionatum est intelligibile in sensibili, naturaliter Deum non cognoscit nisi cognitis rebus sensibilibus et corporeis. Atqui obiectum proportionatum intellectus divini est sola essentia Dei. Omnia enim Deus cognoscit per essentiam suam tamquam speciem; huic autem nihil finitum adaequatur, sed solus Deus. Ergo Deus se ipsum solum primo et per se cognoscit, reliqua in se ipso cognito.

2. „Sic se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus.“ [1] Atqui voluntas divina nihil amat nisi ex vi amoris essentiae. Ergo intellectus divinus nihil cognoscit nisi ex vi cognitionis essentiae.

3. Deo perfectissimum quidque tribuendum est. Atqui „est multo praestantius et sublimius, ut essentia divina, non solum quatenus est vis intelligendi et rationem potentiae subit, sed etiam quatenus habet rationem obiecti, sit principium omnis cognitionis“ [2]. Ergo essentia non est solum species, cuius virtute Deus omnia cognoscit, sed etiam obiectum, in quo cognito Deus omnia videt et sine quo nihil intelligit.

4. In Deo non potest esse nisi intellectio nobilissima. Atqui cognitio, qua verum finitum immediate in se ipso cognoscitur, est minus perfecta. Ergo Deo non convenit.

Prob. Min. a) Intellectionis perfectio proportionatur obiecto, quod proxime et per se et immediate intelligitur. Si igitur Deus immediate verum finitum intelligit, intellectio divina huic vero proportionatur et imperfecta est, sicut ipsum verum finitum est imperfectum.

b) Ea sola cognitio perfectissima est, quae fit per altissimam causam. Ergo intellectio, qua verum finitum immediate in se ipso, non in actuali efficientia causae suae altissimae, quae est Deus cognoscitur, minus perfecta est.

5. Summa intellectioni divinae vindicanda est simplicitas. Atqui absolutissima simplicitas in eo cernitur, quod universa Dei cognitio absolvitur in consideratione et comprehensione unius obiecti simplicissimi, quod est essentia divina. Ergo ita de intellectione Dei sentiendum. Alia a se igitur Deus non intelligit, nisi quatenus se et virtutem suam comprehendit. Sic in cognitione divina subiectum, facultas, species intelligibilis, actus, species expressa et obiectum sunt eadem simplicissima res.

---

[1] S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 8. a. 2.

[2] Lessius, De div. perf. l. 6. c. 1. n. 4.

Item summa intellectioni divinae vindicanda est vitalitas et immanentia. Atqui absolutissima immanentia in eo est, quod cognitionis divinae subiectum et obiectum sint omnino eadem essentia divina. Alia igitur a se Deus non intelligit, nisi quatenus se ipsum contemplatur.

Denique perfectissima Deo tribuenda est vita interna et contemplativa. Atqui id fit, si a Deo removemus cognitionem, qua res finitas immediate in se ipsis considerat. Sic enim tota vita et operatio Dei in eo versatur, ut se intueatur, amet et glorificet. In hac conversatione interna et sublimissima Deus est infinite perfectus et infinite beatus. Quidquid Deus praeter se ipsum intelligit, amat et operatur, est redundantia quaedam illius vitae secretissimae et mysticae, qua Deus in se ipso versatur comprehensione sui, amore sui, gloria sui[1].

863. Scholion. I. Haec thesis, qua dicimus Deum omnia non cognoscere nisi in essentia sua cognita, individuo nexu cohaeret cum ea, qua statuitur essentiam divinam esse obiectum formale intellectus divini. Obiectum enim formale est id, ratione cuius cognoscitur materiale. Porro interdum obiectum formale est ratio quaedam universalis, et materiale est particulare sub eo contentum. Tunc obiectum formale, ut est idem cum hoc vel illo materiali, immediate intellectu tangitur et sic etiam materiale immediate cognoscitur; similiter eo ipso, quod cognitio proportionatur obiecto formali, etiam materiali, quod est idem cum illo, proportionata est. Sic homo immediate intelligit arborem vel lapidem, quae sunt obiecta materialia humani intellectus; nam obiectum formale, quod est intelligibile in sensibili, ratio est universalis, cuius inferiora sunt arbor et lapis. Aliquando vero obiectum formale et materiale diversa sunt neque entitative inter se proportionata. Tunc fieri non potest, ut cognitio, quae immediate ferri debet in obiectum formale, immediate tendat in materiale; neque fieri potest, ut cognitio, quae obiecto formali proportionari debet, simul materiali ut immediate cognito sit proportionata. Tunc igitur in obiecto formali ut prius cognito cognoscitur materiale. Propterea homo angelum, qui sub obiecto formali humani intellectus tamquam particulare non continetur, cognoscere non potest nisi in obiecto

[1] Hanc vitam Dei internam, quae est quodammodo ipsius divinitatis divinissimum, naturalis ratio vix leviter tangere potest. Quae sit eius profundissima virtus, fide revelata magis novimus; mysterium enim SS. Trinitatis in illa vita interna reponitur. Sed haec adorare oportet, non curiose scrutari.

formali cognito, i. e. non cognoscit angelum nisi ad analogiam rerum corporearum. Iam patet essentiam divinam, si est obiectum formale intellectus divini, esse etiam medium, in quo cognito Deus res finitas videt.

II. Essentia divina est *medium in quo* primum cognitionis divinae. Praeterea est multiplex *medium in quo* secundarium scientiae divinae; v. gr. effectus causae necessario agentis Deus videt in hac causa tamquam *medio in quo*.

Hic autem bene tenendum est illa media secundaria mere *materialiter* se habere ad intellectum divinum. Neque enim Deus in causa creata effectum ita videt, ut causa sit medium illuminans intellectum divinum et lumine suo cognitionem effectus determinans. Nam intellectus divinus non illuminatur nisi lumine increato essentiae suae. Hoc lumine increato Deus videt perfecte causam. Non autem videret perfecte causam, nisi ordinem causae ad effectum et consequenter ipsum effectum videret. Propterea lumen increatum, in quantum manifestat causam, manifestare debet effectum. Et sic lumine increato Deus videt effectum ratione causae. Hoc solo sensu Deus videt effectum in causa creata.

Immo non solum res videt Deus in se ipso, sed etiam se ipsum in rebus. Videt enim res imitari essentiam divinam et esse ei similes. Videt porro hanc imitationem esse imperfectam. Propterea videt se in rebus imperfecte contentum esse, quamquam non videt imperfecte. Neque ideo intellectus divinus in simplicissima sua essentia varias rationes distinguit, licet videat alias res alio modo eam imitari. Speciatim Deus se ipsum videt in conceptu, quo nos Deum cogitamus. Videt etiam distinctiones rationis, quas mens nostra inter attributa divina facit; eas autem non videt ita, ut ipse in se distinctionem faciat, sed ita, ut videat multos conceptus, quibus nos Deum exprimimus, et intelligat hos conceptus alium alio modo essentiae divinae similes esse [1].

OBIECTIONES.

864. Obi. 1. Saltem mala Deus non cognoscit in essentia sua cognita, quia non est malorum per se causa.

Resp. Mala Deus cognoscit per bonum, quo privant. Hoc autem bonum Deus cognoscit in essentia sua. Et sic mala reductive in essentia divina intelliguntur. — Ceterum in his thesibus agimus tantum de cognitione entis, non privationis et negationis.

---

[1] Cf. Ioannes a S. Thoma, In 1. p. disp. 17. a. 2. n. 4.

Obi. 2. Efficacia infinita divinae intelligentiae non potest Deum non determinare ad cognoscendum omne verum. Atqui res finitae sunt vera quaedam. Ergo eo ipso, non tantum quia per essentiam divinam tamquam speculum manifestantur, sunt obiectum divini intellectus.

Resp. Efficacia illa infinita Deum determinat, ut omnia cognoscat modo infinite perfecto, i. e. ut omnia cognoscat in se ipso.

Obi. 3. Propter efficaciam infinitam intelligentiae suae Deus non solum omnia vera, sed omnia etiam omnibus modis cognoscere debet, quibus cognoscibilia sunt. Atqui res creatae in seipsis cognosci possunt. Ergo etiam hoc modo a Deo cognoscuntur.

Resp. Deus videt omnes modos, quibus res a variis intellectibus cognosci possunt; videt etiam, quomodo res a nobis in se ipsis cognoscantur. Tamen ipse non cognoscit eas modis illis imperfectis, quibus per creaturas cognosci possunt. Igitur res finitae in se immediate cognoscibiles sunt pro solo intellectu finito, non pro intellectu infinito, cuius excellentia postulat, ut omnia videat in essentia divina.

Obi. 4. Ut res externa cognoscatur, nihil requiritur quam ut in mente sit species eius tamquam *medium quo*. Atqui essentia divina est species omnium rerum. Ergo per eam tamquam *medium quo* sine *medio in quo* Deus omnia cognoscit.

Resp. Essentia divina est species improportionata rerum finitarum. Ergo hae illa specie non cognoscuntur nisi cognito obiecto proportionato, quod est Deus, ut diximus n. 862, 1.

ARTICULUS IV.

NUM DEUS OMNIA IN ESSENTIA SUA VIDEAT TAMQUAM IN CAUSA.

865. Deus in essentia sua omnia videt. Hinc quaerendum est, sub qua ratione considerata essentia divina verum finitum et praesertim libera absolute et condicionate futura repraesentet, ut in ea tamquam in medio cognito cognosci possint. In qua quaestione liceret nobis ignorantiam nostram fateri. Possemus respondere a nobis demonstratum esse essentiam divinam esse *medium in quo* cognitionis divinae; hanc assertionem rite probatam admittendam esse, etiamsi modum, quo essentia divina quoddam verum repraesentat, ignoraremus. Neque enim rem esse negandum est, si modum, quo sit, nescimus. Scimus essentiam divinam habere vim, ut rem veram intellectui divino repraesentet; scimus hanc vim repraesentativam ut omnem perfectionem divinam esse infinitam; non potest igitur aliquid verum esse, quin per infinitam illam virtutem manifestativam intellectui divino repraesentetur; neque enim infinita virtus esset, si aliquod verum eam fugeret. His insistere liceret; et quaestionem, quomodo aliquod verum ad

virtutem illam manifestativam referretur, declinare possemus simpliciter dicentes Deum omnia in essentia sua videre, ut in repraesentativo summo et infinito vel ut in speculo absoluto omnis veri[1]. Nihilominus putamus nos quadantenus illum modum explicare posse, quamquam, ut dictum est, ad thesim salvandam id praestemus neutiquam necesse est.

Dico igitur Deum omne verum finitum in essentia sua videre tamquam in causa. Nempe Deus vere est causa omnis realitatis, quae exsistit; est causa ipsius actus physici peccati, quamquam non malitiae eius. „Deus", inquit S. Thomas, „est causa actus peccati, non tamen est causa peccati [malitiae], quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu." [2] Et iterum: „Non oportet, ut Deus ad malum cooperari dicatur, quamvis actionis illius causa sit, in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agente est." [3] — Porro omnia possibilia in tantum esse possunt, in quantum ad similitudinem Dei tamquam causae exemplaris fieri possunt. Item omnia, quae sub certa condicione essent, in tantum essent, in quantum a Deo causarentur. Si Deus ita est causa omnis realitatis, etiam in se tamquam in causa omnem realitatem cognoscit. Nam quum Deus se et aeternitatem suam comprehendat, nihil eum latere potest, cuius aliquando est causa vel cuius causa esse potest vel cuius causa sub certa condicione esset. — Hac in re nobiscum sentit S. Thomas, qui saepissime dicit Deum omnia cognoscere in essentia sua tamquam in causa. Plurimos locos

[1] Interdum *intellectus divinus* appellatur speculum veri. Sed hoc intelligendum est de intellectu, ut est ipsa essentia, non de intellectu, ut est virtualiter ab ea distinctus; aut sermo est de speculo, in quo verum secundo loco et per reflexionem, non primo et directe cognoscitur. Nimirum Deus intellectionem suam reflexe intelligens intelligit etiam omne verum, ut est a se cognitum, intellectione quadam secunda et reflexa. — Iuvat hic quaedam afferre, quae recentissime scripsit Sasse (Stimmen aus Maria-Laach XL [1891], 449—450): „Wenn gefragt wird, unter welcher Rücksicht betrachtet das erkannte göttliche Wesen die freien Handlungen erkennbar mache, so behaupten die Molinisten: insofern sie der absolute Spiegel jeglicher Wahrheit ist. . . . Gleichwohl bleibt es wahr, dass die Art und Weise, wie Gott die freien Handlungen vorhersieht, für uns Menschen mit einem geheimnissvollen Dunkel umgeben ist, gemäss dem Worte des Psalmisten: Mirabilis facta est scientia tua ex me; confortata est, et non potero ad eam (Ps. 138, 6)."

[2] Summa theol. 1. 2. q. 79. a. 2.

[3] In sent. l. 2. dist. 37. q. 2. a. 2. ad 2.

collegit Dummermuth[1], quia sic se praedeterminationem physicam probare opinatur. Aliquos speciminis gratia afferamus. „Cognitio Dei est de omnibus rebus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit.“[2] „Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus cognoscit per hoc, quod est nobis causa volendi.“[3] „Deus cognoscit res, in quantum est causa earum. Sed Deus non tantum est causa necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo tam necessaria quam contingentia cognoscit.“[4] „Quod est in veritate causae alicuius, non potest cognosci nisi a causa, quae nata est movere illam; voluntatem autem movet solus Deus. Quum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate sicut a sua causa, solus Deus eas cognoscit.“[5] Et similia passim apud S. Doctorem leguntur. — Sciendum autem est Deum alia alio modo causare; et secundum hoc Deus alia alio modo in se ipso ut in causa videt. Qua de re plura articulis sequentibus, praesertim a. 8., tradentur; ibi clare patebit ex iis, quae hic tradimus, nullum integritati libertatis creatae periculum fieri.

Quaeres, secundum quam rationem causae Deus omnia in se videat, utrum in se tamquam in causa finali an exemplari an efficiente. Responderi potest Deum omnia in se videre tamquam in causa, quae finali, exemplari, efficiente integratur. Verum si subtilius distinguere oportet, dico eum essentiam rerum videre in se tamquam in causa exemplari; exsistentiam absolute vel condicionate futuram tamquam in causa efficiente, quae est vel esset.

ARTICULUS V.

NUM DEUS RES VIDEAT IN SE IPSIS.

866. Res cognosci in se ipsis vario sensu accipi potest. Aliquando rem in se ipsa cognosci dicimus, ut intelligatur cognitionis perfectionem ab ea pendere tamquam a causa determinante ideoque rem esse immediate cognoscibilem et cognosci per speciem rei ipsi adaequatam et proportionatam. Hoc sensu Deus res finitas in se ipsis non videt, sed videt eas mediante essentia sua, ut dictum est. Hinc S. Thomas: „Dupliciter, inquit, aliquid co-

---

[1] S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886) p. 413.
[2] Contra gent. l. 1. c. 66. n. 5.
[3] Ibid. l. 3. c. 56. n. 4. [4] De verit. q. 2. a. 12.
[5] Quodl. 12. a. 6.

gnoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut quum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis, sicut quum pars videtur in toto per speciem totius, vel quum homo videtur in speculo per speciem speculi. . . . Sic igitur dicendum est, quod Deus se ipsum videt in se ipso. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in se ipso." [1]

Aliquando rem in se ipsa cognosci dicimus, ut intelligatur cognosci non tantum rei causam et exemplar, sed rem ipsam. Hoc modo Deus omnes res finitas videt *mediante* essentia sua in se ipsis. Ideo S. Thomas: „Deus, inquit, non solum cognoscit res esse in se ipso; sed per id, quod in se ipso continet res, cognoscit eas *in propria natura.*" [2]

Aliquando rem in se ipsa cognosci dicimus, ut intelligatur eam cognosci ratione determinationis, quam habet vel haberet in se ipsa in aliqua temporis differentia. Opponi solet haec cognitio ei, qua res cognoscitur ratione determinationis, quam habet omnino antecedenter in causis. Hoc sensu Deus res cognoscit in se ipsis, quatenus ratione aeternitatis suae omnia perfecte cognoscit non secus ac si essent praesentia (n. 842, II). Speciatim libera absolute et condicionate futura cognoscuntur *tantum* in se ipsis, non in causa antecedenter; siquidem omnino *antecedenter* ad esse, quod in se ipsis habent, non est eis esse in causis determinatum. Ad rem S. Thomas: „Futurum, inquit, dupliciter potest cognosci. Uno modo in causa sua [plane antecedenter ad esse, quod in se ipso habet]; et sic [sola] futura, quae ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur. . . . Alio modo cognoscuntur futura in se ipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quae ex necessitate proveniunt [sed etiam libera]. . . . Quia Deus videt omnia in sua aeternitate; quae, quum sit simplex, toti tempori adest et ipsum concludit. Et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia, quae aguntur per totum tempus, sicut in praesentia, et videt omnia, ut in se ipsis sunt." [3]

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 5.
[2] Ibid. a. 6. ad 1. [3] Ibid. q. 57. a. 3.

ARTICULUS VI.
DE CONCURSU DEI PRAENOTAMENTA.

867. Suppono, id quod postea probabimus, ad omnes causarum creatarum operationes requiri, ut creatura ad actionem a Deo moveatur per concursum simultaneum, ita ut, quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, principio suo effectivo. Ergo operationes et effectus creaturarum sunt tum a Deo tum a causa secunda. Habemus igitur duplex principium effectivum. Neque tamen effectus est partim a Deo partim a creatura, sed totus ab utroque. Hinc utrumque agens est causa totalis totalitate effectus, non totalitate causae. Utrumque etiam agens est causa partialis, sed partialitate causae, non partialitate effectus; nimirum neutra causa eam virtutem exerit, quae sola huic effectui producendo sufficiat.

868. Iam ea, quae de concursu generatim supponimus, voluntati libere agenti applicemus. Quum Deus concurrat per solum actum voluntatis suae (in Deo enim agere et velle sunt idem), in concursu duplicem actum distinguere possumus. Priori actu, qui appellatur concursus *oblatus* vel praeparatus vel in actu primo, decernit Deus *hypothetice* se esse cooperaturum ad hunc vel illum actum, prout liberum arbitrium ad hoc vel illud se determinaverit. Posteriori actu, qui appellatur concursus *collatus* vel exhibitus vel exercitus vel praestitus vel actualis vel in actu secundo, Deus propter determinationem a libero arbitrio factam absolute vult vel efficaciter permittit, ut hic exsistat determinatus actus[1]. Concursu oblato nihil in voluntate efficitur, sed per eum voluntas habet Deum sibi assistentem et paratum ad iuvandum, ut libere agere possit, quod voluerit, in quantum vi illius assistentiae voluntas, ubi primum se ad quamcumque partem determinaverit, simul collatum sibi habet Dei concursum actualem et determinatum. Si Deus ad aliquem actum concursum suum non offert, voluntas ad illam partem se determinare non potest. Concursus oblatus est multiplex, indifferens et hypotheticus: est multiplex, quia Deus paratus est ad concurrendum cum hoc actu, si sic libertas se determinaverit, et ad concurrendum cum alio actu, si libertas se aliter determinaverit; est indifferens, quia Deus non ad unum

---

[1] Cf. LAHOUSSE, Theol. natur. (1888) n. 500. 509.

determinatum actum prae aliis concursum offert, sed ex aequo ad plures et omnes actus, qui sunt in potentia liberi arbitrii; est hypotheticus, quia concursum actualem et determinatum Deus non vult conferre, nisi sub condicione, quod liberum arbitrium ad certam partem se determinaverit. Nimirum Deus scientia simplicis intelligentiae videt omnes actus possibiles, ad quos libertas in actu primo plene constituta se determinare potest. Huic libertatis amplitudini concursum suum accommodat; offert igitur voluntati liberae multiplicem concursum, v. gr. aliquem concursum supernaturalem ad opus meritorium ponendum et simul aliquem concursum naturalem, quo creatura ad peccandum abuti potest, et insuper alios concursus bene multos ad actus naturales vel supernaturales. Sic creatura sub concursu Dei indifferenter oblato constituta ad agendum plane expedita est, ita tamen ut adhuc sit vere indifferens ad hoc vel illud eligendum. Oblatio concursus spectat ad plenam constitutionem actus primi voluntatis. De hac re audiatur Stentrup: „Sicut prius natura, quam libere agat, voluntas intelligitur in actu completo potens ad operandum, ita prius natura, quam Deus cum illa concurrat, intelligi Deus debet paratus ad concurrendum et, quantum in ipso est, antecedenter offerens suum concursum, quum sine hoc voluntas nihil efficere possit. Porro non offert Deus certe voluntati liberae unicum tantum concursum, sed tot offert species concursus, quot sunt species actuum, quos voluntas circa obiectum sufficienter propositum elicere potest. Nam Deus unicuique causae providet secundum naturam cuiusque et capacitatem. Iam vero voluntas libera capax est diversorum actuum; ergo capax quoque est plurium specierum concursus. Ut igitur sufficienter ei secundum capacitatem suam sit provisum, necessarium est, ut tot species concursus antecedenter ei offerantur, quot sunt species actuum, quos elicere circa propositum obiectum valet. Profecto, si ita non fieret, numquam operari voluntas secundum totam suam indifferentiam, sed tantum secundum aliquam eius partem posset; et numquam uteretur sua libertate quoad speciem actus, quum tantum ad eum actum efficiendum potentiam haberet, ad quem concursus ei offerretur. Quamobrem tenendum omnino est Deum voluntati liberae offerre concursum cum indifferentia, quae proportione respondet indifferentiae ipsius voluntatis, ideoque non offerre concursum determinatum ad unam tantum speciem, sed multiplicem ad varias species pro diversa specie actuum. Unde determinatio concursus

divini, si de voluntate libera agitur et actus primus spectatur, fit per voluntatem divinam, praebente tamen fundamentum voluntate proxime in ordine suo ad agendum secundum propriam suam indolem et capacitatem disposita.“ [1]

869. Quum concursus oblatus, qui libero arbitrio in actu primo proportionatur, sit multiplex indeterminatus et hypotheticus, concursus collatus est unus, determinatus et absolutus, quia est absolute ad illum unum actum determinatum, ad quem voluntas se libere determinavit. Nimirum voluntas sub concursu Dei oblato constituta est absolute expedita ad agendum, quodcumque placuerit. Nunc liberum arbitrium se determinat ad unum. Eo ipso unus ex concursibus oblatis evadit actualiter collatus; decretum Dei hypotheticum et ad multa indifferens fit absolutum et determinatum ad unum, idque fit *supposita libera determinatione voluntatis creatae.* Verum ipsa illa determinatio voluntatis ad unum fit sub concursu Dei collato et *virtute huius concursus,* ita ut determinatio voluntatis reddat concursum ex oblato collatum per modum *condicionis simultaneae,* non praeviae. Itaque determinatio voluntatis, quae nihil aliud est quam ipse actus liber, collationem concursus non praecedit nisi secundum quendam intelligendi modum, quo condicionem semper condicionatum praecedere ratio nostra fingit; quamquam sunt alii considerandi modi, secundum quos concursus collatus tamquam prior concipitur, de quibus postea, quando de concursu; revera autem determinatio voluntatis et collatio concursus sunt absolute simul [2].

870. At, inquies, difficile intelligitur, quomodo Deus concursum suum ita offerre possit, ut libertatis creatae determinatio per modum condicionis simultaneae unum ex iis reddat actualiter exhibitum. Rem difficilem esse concedo. Sed demonstrari nequit eam repugnare; idque in re praesenti satis nobis esse debet. Si theologum agere volumus, ipsa obscuritas rei est argumentum veritatis. Nam modum, quo Deus voluntates nostras, salva libertate, concursu suo moveat, magnum mysterium esse semper visum est S. Patribus et Doctoribus. Recordemur igitur Deum esse *omnipotentem.* Neque dubitemus, quin infinita Dei potentia oblationem concursus perfectissime naturae voluntatis liberae accommodare possit, ut ea vere in virtute Dei simultanee concurrentis agat

---

[1] De Deo uno (1879) p. 720.

[2] Cf. Suarez, Opusc. de concurs. l. 1. c. 14—15.

neque tamen ab eo ad unum praedeterminetur, sed ipsa intacta libertate se determinet. Ad eandem Dei omnipotentiam in hac difficultate provocat S. Thomas: „Voluntas divina, inquit, non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae." [1] Et iterum: „Quum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter." [2] Ergo S. Doctor ex omnipotentia Dei ultimatim rationem repetit, cur Deus concursu collato creaturas liberas movere possit, quin eas necessitet vel ad unum praedeterminet.

871. At, instabis, illa ad omnipotentiam Dei provocatio difficultatem bene solveret, si determinatio creaturae liberae ab aeterno fieret. Sed nunc, quum determinatio sit in tempore, non modica manet dubitatio. Nimirum concursus Dei collatus aeternus est. Quemadmodum enim Deus aeterno voluntatis suae actu mundum creat, sic etiam aeterno eiusdem voluntatis actu ad operationes liberas creaturarum concurrit. Quomodo igitur libera creaturae determinatio, quae in tempore fit, unum ex concursibus, qui aeterno decreto offeruntur, ab aeterno actualiter exhibitum reddere potest? Ad hunc nodum expediendum consideratio *aeternitatis* Dei conducit. Quum Deus aeternus sit, ad omnia tempora ex aequo se habet; itaque non aliter se habet ad res futuras, ac si ante omne tempus in ipsa aeternitate ei realiter praesentes fuissent. Propterea determinatione creaturae futura concursus Dei determinatur non solum tempore futuro, sed absolute ab aeterno. Hic ad aeternitatem Dei recursus frequentissimus est apud S. Thomam. Non quidem quaerit, quomodo concursus Dei ad actus liberos ab aeterno determinatus vel collatus esse possit, quia hanc de concursu materiam nondum tam explicate tradidit, quam hodie tradi solet; sed saepissime movet dubium simile et affine, quomodo scientia Dei de actibus liberis ab aeterno determinata esse possit. Constanter difficultatem diluit aeternitate Dei laudata. Plurimos locos postea indicabimus; hic sufficiat nominasse Summa theol. p. 1. q. 14. a. 13. [Cf. etiam, quae dicemus n. 888. obi. 5.]

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 1. [2] Ibid. p. 1. q. 19. a. 8.

872. Ea, quae de causis liberis diximus, mutatis mutandis ad causas necessarias transferre possumus. Etiam his Deus concursum suum *offert*, ut, si ad actum transeant, concursum habeant collatum, cuius virtute agunt. Concursu oblato causa necessaria pro naturali sua determinatione transit ad actum. Eo ipso concursus oblatus fit collatus. — Est autem inter causas necessarias et liberas differentia prima in eo, quod concursus agenti necessario oblatus non est indifferens et multiplex. Nam quum Deus concursum oblatum actui primo causae creatae accommodet, causae necessariae, quae est in actu primo naturaliter determinata ad unum, unus concursus determinatus offertur. Deinde causae necessariae ad actum secundum non transeunt propria determinatione et libera electione, sed actus eis praedeterminatur a natura et a Deo, quatenus naturam creavit et conservat; causae autem liberae nullo modo praedeterminantur.

873. Secundum dicta intelliges Deum physice et immediate producere et efficere ipsam determinationem, qua voluntas creata unum alteri praeoptat; determinatio enim non est nisi ipse actus liber, quem Deus physice et immediate producit. Nihilominus Deus actum non determinat, sed eum determinat solum liberum arbitrium. Sic etiam Deus in nobis producit meritum, sed ipse non meretur. Nimirum denominatio *determinantis* illi soli principio convenit, quod in signo proximo ante determinationem actus omnino potest actionem omittere vel elicere oppositam, non autem principio, quod talem potestatem vel non habet vel ea uti nolens se attemperat alteri principio. In concursu conferendo Deus necessario agit, non libere determinando. Libere quidem offert concursum; sed postquam obtulit, necessario cooperatur voluntati in illam partem, ad quam illa se determinat. Apposite Suarez[1]: „Speciali modo, inquit, attribuitur determinatio causae secundae eiusque libertati tamquam proximae radici illius, quia *ex illius libertate* dependet talis determinatio. Deus enim in illo instanti, in quo influit ut causa prima, prius natura intelligitur habere quandam determinationem a sua voluntate ortam, qua expositus est ad concurrendum in hunc vel illum actum . . . est determinatus quasi sub condicione ad cooperandum creaturae, ita ut, si haec adiungatur, *necessario ipse influat.* Quae licet in illo non sit nisi necessitas immutabilitatis et ex suppositione suae liberae voluntatis [concursum offerentis], tamen, illa supposita et adiuncta

---

[1] Opusc. de concurs. l. 1. c. 15. n. 6.

cooperatione causae secundae, procedit actio a Deo tamquam a causa determinata, non minus quam si ex necessitate naturae esset determinatus ad sic concurrendum. Et si causa secunda non influit, eadem necessitate nec Deus influit. . . . At vero proxima seu creata voluntas in illo priori naturae est omnino indeterminata et nullam habet necessitatem influendi, neque simpliciter neque ex suppositione alterius actus sui ipsius; sed ex sola sua indifferentia libertatis actum incohat, quando et qualem vult.“ Itaque determinatio actus est a Deo efficiente, non a Deo determinante; est ab homine per modum liberae determinationis, a Deo per modum agentis necessarii (ex suppositione suae voluntatis concursum offerentis).

Difficultates, quae contra nostram de concursu doctrinam fieri possunt, solventur postea, quando ex professo de concursu tractatur. Interim supponimus rem ita esse, ut exposuimus.

ARTICULUS VII.

QUID DE CONCURSU DEI STATUANT BANNESIANI.

874. Doctrina de concursu, quam praecedenti articulo exposuimus, appellari solet Molinismus[1]. Essentia Molinismi in eo est, ut dicatur voluntatem liberam positis omnibus omnino ad agendum praerequisitis vero et pleno sensu posse agere et non agere, agere hoc vel illud; et hinc voluntatem verissimo sensu se ipsam determinare neque, priusquam ad actum transeat, a Deo ad unum praedeterminari. Praeterea de essentia Molinismi est, ut dicatur Deum novisse libera condicionate futura; verum id non est Molinismi proprium, sed omnibus scholis catholicis commune. Aliae quaestiones, quae in controversia Bannesio-Molinistica tractari solent, secundariae sunt et de iis Molinistae saepe alii aliter sen-

[1] Molina († 1600), doctor Conimbricensis, anno 1588 Ulysipone edidit librum, cui titulus: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. In hoc libro Molina auctoritatem veterum et maxime S. Thomae studiose secutus doctrinam de concursu divino cum omnibus quaestionibus affinibus de scientia Dei, praedestinatione etc. explicatius et magis systematice, quam antea fieri solebat, exposuit. Contra librum insurrexit Bannez († 1604), doctor Salmanticensis, praedeterminationis physicae defensor. Lis Romam delata est, ubi annis 1602—1606 coram ipso Pontifice sollemnes illae „congregationes de auxiliis“ habitae sunt, Dominicanis pro Bannesio, Iesuitis pro Molina disputantibus. Institutae sunt disputationes omnino 85, Clemente VIII. regnante 68, Paulo V. 17. Tandem Paulus V. disputatores dimisit, rem iniudicatam relinquens.

tiunt. Potissimas inter Molinistas differentias discursu sequentis articuli indicabo.

Molinismo opponitur Bannesianismus. Bannesiani cum Molinistis defendunt concursum simultaneum[1]. Sed insuper dicunt voluntatem liberam a Deo physice ad unum praedeterminari, antequam ipsa se determinet. Haec praedeterminatio physica quid sit, iam paucis exponendum est.

875. Praedeterminatio physica definitur a Gonet[2]: „Actio Dei [qua] voluntatem humanam, priusquam se determinet, ita ad actum movet insuperabili virtute, ut voluntas nequeat omissionem sui actus cum illa praemotione coniungere."

Haec praemotio appellatur *determinatio*, quia non est indifferens sive virtualiter multiplex sicut apud Molinistas concursus oblatus, sed ad unum dumtaxat actum. Intelligitur autem determinatio, quae non fit a voluntate creata, sed a solo Deo. Porro haec determinatio non est extrinseca et mera praedefinitio divina, ut talis individuus actus fiat, sed est subiectiva et intrinseca. Est igitur quasi qualitas (transiens) physice voluntati inhaerens eamque complens in ordine ad proprium actum ponendum. „Motio actualis Dei", inquit Alvarez[3], „confert voluntati et omnibus causis secundis ultimum complementum actus primi[4]; confert etiam vim quandam, qua operantur ad esse et ad ultimam actualitatem effectus ut instrumentum Dei."

---

[1] Dummermuth (S. Thomas et doctr. praem. phys. p. 108.) dicit Bannesianos non defendere concursum simultaneum talem, qualem Molinistae; concursum simultaneum Bannesianorum in eo esse, „ut omnis effectus in fieri et in facto esse a Deo dependeat." Sed hic est ipse concursus, qualem Molinistae defendunt. Dicunt enim concursum simultaneum esse, quo, quidquid actualitatis est in creaturae operatione et effectu, a Deo procedit tamquam a principio effectivo. Neque ea, quae ad illam suam assertionem probandam ex S. Thoma contra similitudinem a Molina adhibitam plurium uno fune navem trahentium affert Dummermuth, ullam vim habent. Nescio an non satis tranquille pensaverit, quae de hac similitudine dixit Schneemann (Controv. de div. grat. et lib. arbitr. concord. [1881] p. 227. ad calc. Cf. etiam Frins, S. Thomae doctr. de cooperat. Dei [1892] p. 35. ad calc.). Non expedit, ut ardore disputandi seducti differentias scholarum catholicarum maiores fingamus quam sunt.

[2] Clyp. disp. 9. a. 5. § 1. [3] De auxil. l. 8. d. 18. n. 18. ad 1.

[4] Aliqui Bannesiani praedeterminationem physicam referunt ad actum secundum; alii volunt eam esse mediam inter actum primum et secundum. Ceterum nihil refert, utrum praedeterminationem appelles actum primum an secundum an medium, quia voces naturam rerum non mutant. Teneas simpliciter secundum Bannesium voluntatem, *antequam* ipsa se determinet, a Deo *prae*-determinari.

Appellatur *prae*-determinatio, ut significetur hanc motionem actum secundum voluntatis praecedere natura et causalitate; nempe voluntas a Deo determinatur, antequam ipsa se determinat.

Appellatur *physica,* a) ut significetur modus causalitatis, i. e. illa motio non est moralis (suadendo etc.), sed est physice efficax; b) ut significetur illationis necessitas, nimirum illa motio infallibiliter, indeclinabiliter, insuperabiliter, irresistibiliter ad actum secundum voluntatis ducit; ut metaphysice repugnat voluntatem agere non praedeterminatam, ita metaphysice repugnat eam non agere praedeterminatam.

Haec praedeterminatio, inquiunt, non solum non laedit libertatem, sed etiam constituit. Deus enim non solum praedeterminat ad actum, sed etiam ad modum libertatis; ideoque sicut metaphysice repugnat, quominus actus non ponatur, ita metaphysice repugnat, quominus non libere ponatur. Quia enim liberi arbitrii est, ut se ipsum determinet et cum positione unius actus coniungat potentiam ad oppositum: Deus tamquam causa prima voluntatem praedeterminat, ut ipsa deinde se determinet, eique potentiam ad oppositum servat. — Pari modo Deus non est auctor peccati. Solum enim praedeterminat ad entitatem physicam actus, malitiam autem moralem permittit.

Ut voluntas, ita quaevis causa creata secundum hos auctores a Deo physice praedeterminatur. Imprimitur enim ei quaedam quasi qualitas transiens, qua infallibili efficacia ad certum actum pellitur, et sine qua infallibiliter actum omittit. Creaturae igitur operationibus Deus non solum concurrit, sed etiam praecurrit; ad agendum non solum movet, sed etiam praemovet, idque infallibiliter ad unum.

ARTICULUS VIII.

QUOMODO DEUS LIBERA FUTURA IN ESSENTIA SUA COGNOSCAT.

Thesis L. Libera condicionate futura Deus non cognoscit in decretis subiective absolutis et obiective condicionatis neque in causis suis proximis ad agendum plane expeditis; sed tantum in se ipsis sive in veritate ipsorum obiectiva sive in concursu condicionate collato. Item libera absolute futura cognoscit in se ipsis sive in veritate ipsorum obiectiva sive in concursu absolute collato.

876. Stat. Quaest. I. Libera condicionate futura Deus videt in essentia sua. Sed hic quaeritur, sub qua ratione considerata essentia divina ea repraesentet. Triplex potissimum est sententia:

1. Bannesiani dicunt Deum haec cognoscere in decretis suis subiective absolutis obiective condicionatis. V. gr. Deus scit futurum fuisse, ut Sidonii miraculis Christi ad poenitentiam agerentur, quia ab aeterno secum statuit firmiter (decreto subiective absoluto): Si Sidoniis Messiam mitterem (condicio obiectiva), tunc eos ad poenitentiam praedeterminarem. Cf. n. 847.

2. Alii dicunt Deum haec cognoscere in causis suis proximis i. e. perfecta comprehensione liberi arbitrii creaturae et eorum omnium, quae illud quocumque modo determinare vel impedire possunt. Nam, inquiunt, licet liberum arbitrium per se ac nude sumptum sit indifferens, si tamen consideretur cum omnibus suis propensionibus, circumstantiis, causis, cogitationibus, occasionibus, quae illud circumdant et sollicitant, inclinant vel removent, in eius comprehensione infallibiliter potest cognosci, ad quid ipsum se determinaturum sit. Ita tamquam probabile Bellarminus [1].

3. Molinistae dicunt Deum haec cognoscere in se ipsis sive in veritate ipsorum obiectiva. Nos hoc ita declaramus, ut dicamus Deum haec libera cognoscere in concursu suo condicionate collato. Nempe Deus in essentia sua videt omnem naturam liberam possibilem. Videt etiam omnes actus possibiles, ad quos illa natura sub quavis condicione se determinare potest. Videt concursum multiplicem, qui in quavis condicione libero arbitrio pro capacitate sua offerri potest. Ex his concursibus oblatis unus est, cui hoc proprium est, ut, condicione certo tempore verificata, ex determinatione libera creaturae evaderet actualiter exhibitus. Deus se ipsum comprehendens hunc concursum ut talem, i. e. ut condicionate collatum, cognoscit, et sic intelligit ipsum liberum condicionate futurum. Deus igitur haec libera videt in concursu condicionate collato. — Difficultas in eo est, ut intelligatur, quomodo illi uni concursui prae reliquis hic character imprimatur, ut sit sub condicione actualiter exhibendus. In hoc tamen nulla nova invenitur dubitatio; sed idem mysterium aeternitatis recurrit, quod a. 6. notavimus. Scilicet per aeternitatem suam Deus non solum quandocationes et durationes actuales, sed etiam possibiles complectitur; quare etiam illi quandocationi et durationi, quam liberum arbitrium et actus eius haberent condicione verificata, perfecte praesens est. Quemadmodum igitur determinatio creaturae libera absolute futura concursum Dei actu oblatum

---

[1] De grat. et lib. arb. l. 4. c. 15.

ratione a nobis explicata ab aeterno quasi determinat, ut habeatur aliquis concursus absolute collatus: ita determinatio creaturae condicionate futura concursum Dei oblatum possibilem determinat, ut habeatur aliquis concursus condicionate collatus. Utriusque enim similis est ratio. Cf. quae dicemus in solutione obiectionis 5. Cf. etiam solutionem obiectionis 4.

Dicimus Deum haec libera cognoscere in concursu suo condicionate collato. Hic autem concursus supponit, quod creatura sub ista condicione sic se determinaret, quum concursus indifferenter oblatus non evadat determinate collatus nisi ipsa determinatione libera creaturae; aliis verbis: concursus condicionate collatus supponit ipsum liberum condicionate futurum vel veritatem eius. Itaque, ut concursus, ita liberum, quod a concursu supponitur, vel veritas eius est ex parte obiecti ratio, sine qua Deus liberum non cognoscit. Et secundum hoc optime dicitur Deum haec libera cognoscere tantum in se ipsis vel in veritate ipsorum obiectiva [cf. n. 866]. Sic enim diserte excluditur opinio Bannesianorum, qui haec libera cognosci putant in decreto condicionate praedeterminante tamquam in causa omnino *antecedenter* ad determinationem, quam in se ipsis habent. — Per se autem intelligitur nos, quando dicimus veritatem liberi condicionate futuri esse rationem obiectivam cognitionis divinae, minime putare hanc veritatem causare scientiam Dei, quum in Deo actu purissimo et infinito nihil sit, quod causetur et ulterius actuetur. Solum dicimus hanc veritatem per modum condicionis simultaneae determinare proxime concursum collatum et consequenter cognitionem Dei eo modo, qui satis a nobis explicatus est. Cf. quae dicemus scholiis III. et IV.

II. Dicta breviter comprehendamus: Bannesiani dicunt Deum libera condicionate futura in essentia sua videre, quatenus in ea videt decreta praedeterminationis subiective absoluta obiective condicionata; alii quidam auctores censent haec libera in essentia Dei videri, quatenus in ea videntur causae proximae ad agendum plane expeditae; Molinistae, ut rem explicavimus, dicunt ea in essentia Dei cognosci, quatenus in ea cognoscitur concursus condicionate collatus, qui quum veritatem liberi condicionate futuri supponat, haec libera etiam dicuntur cognosci in veritate ipsorum obiectiva vel in se ipsis tantum. Cf. a. 5.

III. Libera absolute futura non cognosci in decreto absolute praedeterminationem statuente neque in causis suis proximis ad

agendum plane expeditis per se intelligitur, quando circa libera condicionate futura opinio Bannesianorum et Bellarmini refutata est. Propterea positive tantum statuimus haec libera a Deo cognosci in concursu absolute collato. Nempe Deus se comprehendit. Videt igitur omnia decreta sua, non solum ea, quae ipse determinat, sed etiam ea, quorum determinationem mirabili sua omnipotentia creaturae concessit, i. e. Deus videt omnem concursum creaturae liberae in actu secundo collatum. Atqui hunc concursum Deus vidère non potest, quin videat ipsum actum liberum, qui est effectus eius et metaphysica necessitate cum eo connexus. Ergo Deus actum liberum futurum videt in concursu absolute collato. — Quum autem hic concursus supponat liberam determinationem creaturae, cum S. Thoma etiam dicere possumus haec futura cognosci tantum in se ipsis vel in veritate ipsorum obiectiva, ut abunde explicatum est. Cf. a. 5.

Ex dictis in scientia Dei de liberis futuris hunc ordinem ponimus: a) Deus in aeternitate sua offert (vel, si agitur de liberis condicionate futuris, offerret) concursum virtualiter multiplicem et indifferentem; b) unus ex his concursibus per determinationem liberam voluntatis creatae, quae futura est (vel esset), tamquam per condicionem simultaneam evadit (vel evaderet) in actu secundo collatus; c) Deus videt hunc concursum absolute (vel condicionate) collatum et in eo ipsum liberum futurum.

877. **Prob. 1. p.** Libera condicionate futura Deus non cognoscit in decretis suis subiective absolutis obiective condicionatis. Nam 1. haec, quam impugnamus, opinio supponit voluntatem liberam creaturae a Deo ad actus suos physice praedeterminari. Atqui praedeterminatio physica omnino reicienda est, ut postea demonstrabitur, ubi de concursu divino agemus. Ergo etiam illa de modo scientiae opinio non admittitur.

2. Illa decreta subiective absoluta obiective condicionata sunt inventum *novum*, id quod totam rem, praesertim apud theologos, parum commendat[1]. Maxime S. Thomas, quem fidelissime adversarii sequi volunt, nihil de istis decretis habet. — Deinde illa decreta, saltem pleraque, sunt *otiosa*. Ad quid enim Deus faceret decreta circa aliquem hominem numquam creandum? Hoc enim nihil refert ad gubernationem rerum, quas revera condidit et ordinat. In homine prudenti tales actus circa condicionem practice

---

[1] Cf. SCHEEBEN, cuius locum habes n. 888. obi. 1. ad calc.

(post decretum Dei de condicione non verificanda) impossibilem reputarentur otiosi, vani, a recto usu prudentiae alieni. Ergo a fortiori a Deo removendi sunt. — Tum illa decreta, saltem pleraque, Deo sunt *minus digna*. V. gr. Deus absolute decrevit, ne apud Tyrios miracula faceret. Nunc insuper quaerit, quid fecisset, si hoc non decrevisset; et statuit secum firmiter: si illud non decrevissem et miracula eis ostendissem, eos ad poenitentiam praedeterminassem. Quis non videt hanc agendi rationem non congruere divinae sapientiae? Neque decet divinam maiestatem. Nam si Deus semel locutus est, ne fiant apud Tyrios miracula, res absolute definita et finita est neque decet ulteriora de miraculis Tyriorum consilia institui. — Denique Bannesianos illis decretis Deo aliquid *minus prudens* affingere fere dixeris. Cur enim Deus capit illa decreta? Videtur id agere, ut sciat, quid creatura sub quavis condicione esset actura; aliis verbis: Deus facit decreta, ut sciat, quid decreverit. Quidni? abstineat Deus a decreto; sciet se nihil decrevisse et insuper sciet, ut ad exemplum adhibitum redeam, Tyrios miracula videntes aut poenitentiam acturos fuisse aut non fuisse, prout ad alterutrum eos praedeterminasset.

3. Opinio, quam impugnamus, involvit Deum libera absolute futura cognoscere in decreto simpliciter et absolute praedeterminante. Atqui id esse nequit. Nam sic destrueretur mysterium aeternitatis, quod in scientia Dei, quae est de actibus liberis futuris, omnes homines, praesertim auctoritates theologicae et S. Thomas, agnoscunt. Nempe si voluntas a Deo praedeterminatur, eadem facilitate Deus actum liberum ab aeterno praescire potest quam actum causae necessariae. Iam vero omnes doctores cum S. Thoma censent speciale mysterium aeternitatis in eo esse, quod Deus actus *liberos* novit, antequam facti sunt.

Immo, quamquam huic puncto hic nimis insistere nolumus, Bannesiani destruunt mysterium omnipotentiae divinae, quod in concursu Dei, qui est ad actus liberos, omnes homines, praesertim auctoritates theologicae et S. Thomas, agnoscunt. Neque enim difficile intelligitur, quomodo Deus possit esse causa actus liberi, si hic actus non fit nisi Deo praedeterminante. Mysterium est in eo, quomodo Deus possit esse causa actus liberi, quamvis ad eum non praedeterminet; mysterium est in eo, quomodo Deus concursum voluntati ita accommodare possit, ut Deus sit per concursum collatum causa (in actu secundo) actus liberi et tamen concursus per determinationem voluntatis tamquam per condicionem simultaneam

evadat collatus. — Dices mysterium omnipotentiae apud Bannesianos in eo esse, ut Deus hominem, antequam agat, praedeterminet et tamen deinde homo se ipsum libere determinet. Respondeo in hoc nobis Bannesianos non videri mysterium astruere, sed libertatem destruere, ut explicabimus, quando de concursu agemus. Nimirum Bannesiani difficultates, quas libertas creata in doctrina de scientia et concursu Dei facessit, eo solvere nobis videntur, ut libertatis conceptum, qui omnium difficultatum causa est, nonnihil modificent; quae via se a difficultatibus expediendi, dummodo ne veritas reclamet, sine dubio valde efficax est[1].

---

[1] Scheeben (Dogmatik, 2. Buch n. 467) postquam multa de Bannesianismo et Molinismo optime disputavit, tandem concludit aliquos Molinistas difficultates sententiae suae levius habere; rem eo redire, ut hypothesis Molinistarum difficultates circa consilia Dei de actibus liberis solvere conetur per mysterium infinitae perfectionis intellectus divini, contra hypothesis Bannesianorum difficultates circa scientiam Dei de actibus liberis solvere velit per mysterium consiliorum Dei et omnipotentiae: „Man darf für die scientia media (Molinistarum) nur den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese zur Lösung von mancherlei Schwierigkeiten beanspruchen, die selbst wieder ihre neuen Schwierigkeiten hat. Letztere wurden von manchen Vertretern der scientia media zu leicht genommen, wie dieselben auch oft zu voreilig sind in der Aburtheilung der thomistischen (Bannesii) Ansicht. Daher steht die Sache thatsächlich so, dass die Molinistische Hypothese durch eine geheimnissvolle Vollkommenheit des göttlichen Wissens die Schwierigkeiten in den Rathschlüssen der göttlichen Vorsehung bezüglich der freien Handlungen der Geschöpfe ebnen will, während die thomistische durch ein Geheimniss der Rathschlüsse und der Macht Gottes alle Schwierigkeiten in betreff des göttlichen Wissens lösen will.“ Qui sint isti auctores, quorum levitatem accusat Scheeben, nescio. Nos quidem Molinismi difficultates leviter non habemus, sed summi facimus; et omni, qua fieri potest, contentione inculcamus nos *duo* mysteria magna proponere: aeternitatis et omnipotentiae. Ceterum haec duo mysteria apud omnes Molinistas indicantur. Mysterium aeternitatis occurrit, quando quaerunt, num libera absolute futura ab aeterno habeant determinatam veritatem et num libera condicionate futura sint determinate vera; mysterium omnipotentiae tractant in doctrina de concursu. Persuasum autem nobis est gravissimum pro veritate sententiae nostrae argumentum in eo esse, quod haec duo mysteria, quae omnes doctores et praesertim S. Thomas in hac materia deprehenderunt, apud nos inveniuntur; sic enim constat nos probata veterum vestigia minime reliquisse. Contra censemus Bannesianismum iam ex eo valde suspectum esse, quod mysterium aeternitatis, ut de omnipotentia taceam, in scientia Dei de actibus liberis evacuat. Ne igitur quis queratur nos difficultates Molinismi leviter tractare. — Deinde illud, quod Scheeben insinuat, Bannesianismum esse hypothesim inventam, ut difficultates circa scientiam Dei solvantur, verum esse non videtur. Bannesianismi occasio externa erant textus S. Thomae male intellecti, praesertim, ut videtur, textus Summae theol. 1. 2. q. 10. a. 4 (cf. Frins l. c. p. 473 sqq.). Causa autem

878. **Prob. 2. p.** Libera condicionate futura Deus non cognoscit in causis suis proximis penitus perspectis.

---

interna et in natura rerum sita erat, quod Bannesiani ab efficientia Dei incipientes de libertate hominis statuebant; videlicet ex re minus nota id, quod est magis notum, explicare conabantur (cf. Schneemann l. c. p. 203 sqq.). Itaque quum scirent voluntatem liberam a Deo similiter atque instrumentum ab artifice moveri, decepti sunt divinam artem humanae nimis comparantes. Quia enim homo instrumenta sua varias condiciones inducendo ad agendum praedeterminat, Deum voluntatem nostram praedeterminare dicebant, non satis considerantes aliter libertatem a Deo, aliter serram a fabro moveri. Sic orta erat doctrina praedeterminationis physicae. Deinde disputationem de scientia Dei ita modificare debebant, ut huic dogmati concordaret; et sic inter alia nata est opinio de decretis subiective absolutis obiective condicionatis. Minime autem gentium praedeterminatio physica in hunc finem excogitata est, ut scientiam Dei explicarent, quum e contra dogma praedeterminationis Bannesianos quasi invitos cogeret, ut de scientia Dei praeciperent eo modo, qui cum S. Thoma, cuius doctrinam laudabili studio in omnibus sequi volunt, parum concordat. — Similiter Molinismus non est hypothesis inventa ad hoc, ut difficultates circa providentiam Dei expediantur, quemadmodum Scheeben putat. Sed Molinismus est reactio contra praedeterminationem physicam, quae in scholas catholicas induci coepta est. Neque mirum est hanc reactionem a theologis Societatis Iesu potissimum exiisse. Iesuitis enim tunc temporis magna pugna erat contra Calvini et Lutheri errores, contra quos, ut postea contra Iansenium, maxime libertas tuenda erat. Poterat igitur eos prae ceteris facile timor invadere, ne praedeterminatio physica libertatis integritatem in periculum vocaret, aut ne saltem per illam doctrinam arma contra haereticos aliquantulum retunderentur, praesertim apud commune vulgus, quod distinctiones sensus compositi et divisi a Bannesianis frequentatas difficilius capere videtur. Molinistae igitur a libertatis definitione tamquam a re magis nota incipientes de efficientia vel concursu Dei ea statuebant, quae eis cum definitione libertatis cohaerere videbantur; qua in re veterum doctrinam, praesertim S. Thomae, religiose et studiose attendebant. Negabant igitur praedeterminationem physicam minime dubitantes, quin omnipotentia Dei voluntatem nostram movere possit, quin eam praedeterminet. Consequenter in tractatu de scientia Dei non habebant, quibus difficultates explanarent, decreta praedeterminantia, praecipue deerant illa decreta subiective absoluta et obiective condicionata; nihilominus persuasum eis erat infinitam virtutem intellectus divini habere, unde libera absolute et condicionate futura in se ipsis, non in praedeterminationibus ab aeterno cognoscerentur. Nullo autem modo scientia media in hunc finem inventa est, ut efficacia divinae providentiae explicaretur. Scientia enim media, si rem, non vocem spectas, omnino a Molinistis inventa non est; sed omnes doctores semper tradiderunt et omnes usque hodie tradunt Deum scire libera condicionate futura; solum aliqui Bannesiani propter dogma praedeterminationis physicae moti sunt, ut hanc in Deo scientiam negarent, idque initio controversiae, quum nondum inventa haberent decreta subiective absoluta et obiective condicionata. — Sit igitur haec conclusio finalis: In controversia Bannesio-Molinistica id unum quaeritur, utrum sit admittenda praedeterminatio physica necne; vel quaeritur, utrum de-

Haec enim opinio supponit libera absolute futura similiter in causis suis proximis cognosci. Atqui id esse nequit. Nam 1. sic Deus posset esse tantum moraliter certus de futuro actu; est autem metaphysice certus.

2. Nulla habetur libertas, si positis omnibus ad agendum praerequisitis actus secundus usque ad minimas et infimas differentias infallibiliter determinatus est, quantumvis haec determinatio ponatur esse moralis tantum.

3. Falsum est omnem actum secundum liberum iam esse determinatum moraliter in actu primo. Nam, nisi conscientia fallit, multa determinamus plene libere sine tali morali determinatione.

879. **Prob. 3. p.** Libera condicionate futura Deus cognoscit in se ipsis sive in concursu condicionate collato. Haec enim sententia post alias duas sola relinqui videtur. Unit autem in se omnes veritatis characteres. Servatur enim libertas, quum sine omni restrictione et distinctione candide et sincere profiteamur voluntatem positis omnibus ad agendum praerequisitis posse agere et non agere, agere hoc et illud. — Servatur supremum Dei dominium in omnes creaturas, quum profiteamur ipsam quoque voluntatem liberam nihil posse agere nisi motam a Deo et in virtute Dei actualiter concurrentis, et ipsam determinationem libertatis ad unum non fieri nisi sub concursu Dei simultaneo actualiter exhibito, et Deum esse causam actus liberi secundum totam eius realitatem. — Servatur mysterium omnipotentiae Dei, quum perfecte non valeamus intelligere, quomodo Deus concursum virtualiter multiplicem voluntati offerat, ut determinatio libertatis unum ex concursibus oblatis per modum condicionis simultaneae reddat in actu secundo collatum vel exhibitum. — Servatur mysterium aeternitatis Dei, quum perfecte non valeamus intelligere, quomodo determinatio creaturae, quae fieret, sed non fit, concursui divino possibili rationem condicionate exhibiti imprimat, aut quomodo, si libera absolute futura consideramus, determinatio creaturae in tempore facta concursum Dei reddat ab aeterno actualiter

---

finitio libertatis, quae sonat hominem positis omnibus ad agendum praerequisitis posse agere et non agere, sit modificanda et more Bannesianorum distinguenda necne. *Haec igitur controversia minus est de scientia Dei, sed de concursu Dei vel de libertate hominis.* Si recte de Molinismo et Bannesianismo iudicare volueris, id semper prae oculis habere debes, ne innumerae quaestiunculae, quae huic controversiae immisceri solent, tenebras potius creent quam lucem. Nos in decursu disputationis iterum atque iterum de hac re monebimus.

exhibitum. — Servatur veritas S. Thomae, ut videtur, explorata Deum omnia in se cognoscere tamquam in causa et Deum libera non esse cognosciturum, nisi eorum esset causa; siquidem Deus ea non cognoscit nisi in concursu suo actuali, qui est realiter idem cum essentia divina et est causa actus liberi. — Servatur veritas S. Thomae pariter explorata Deum libera futura non cognoscere nisi in se ipsis, quum concursus Dei exhibitus supponat et includat determinationem liberam creaturae sive obiectivam liberi futuri veritatem; idem nimirum est cognoscere libera futura in causa, ut est idem cum concursu exhibito, et cognoscere ea in se ipsis.

880. Prob. 4. p. Libera absolute futura Deus videt in se ipsis sive in concursu absolute collato. Sequitur ex parte praecedenti. Libera enim condicionate futura cognoscit Deus in concursu condicionate collato. Si nunc Deus facit decretum condicionis verificandae, concursus condicionate collatus evadit absolute collatus; et Deus, qui antea in concursu condicionate collato vidit liberum condicionate futurum, nunc in concursu absolute collato videre debet liberum absolute futurum.

881. Scholion. I. Dicimus Deum libera futura cognoscere in se ipso tamquam in causa et in se ipsis; utrumque secundum explicationem a nobis datam idem dicit, nempe Deum ea cognoscere in concursu collato, non oblato. Sed videndum, quid S. Thomas de hac re statuat:

1. S. Thomas saepe docet Deum libera cognoscere in essentia sua tamquam in causa. Plures locos supra attuli a. 4. Unum hic addam: „Deinde oportet ostendere, quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium. . . . Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam quum quaelibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes et affectiones mentis. . . . Dominium autem, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle et non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus se ipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit.“ [1]

2. S. Thomas saepissime docet Deum libera cognoscere non in causa, sed in se ipsis. „Contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est. Contingens enim sic in sua causa est,

[1] Contra gent. l. 1. c. 68. prol. et n. 2. et epil.

ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem ex sua causa non potest non esse. Secundum id vero, quod utrumque horum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum; quia in contingenti, secundum quod in se est, non est esse et non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse, quod habent in causis suis, sed etiam quod habent in se ipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus infallibilem." [1] Alium locum a. 5. exhibui. Alios quam plurimos postea indicabo.

Age iam, quomodo locos S. Thomae ad concordiam revocabimus? modo enim dicit Deum libera cognoscere in essentia sua tamquam in causa, modo negat ea in causa cognosci. Bannesiani censent S. Thomam, quando negat futura libera in causis cognosci, loqui de causis creatis tantum, non de causa increata. Verum haec distinctio impertinens est; si tales distinctiones ad textum alicuius auctoris afferre licet, actum est de omni interpretatione. Quotiescumque enim S. Thomas docet libera futura cognosci in seipsis, non in causa — docet autem id viginti fere locis, numquam ex contextu ullum habetur indicium sermonem esse tantum de causa creata. — Molinistae quidam dicere videntur S. Thomam docere futura libera in essentia divina tamquam in causa videri, non quia Deus cognoscendo essentiam suam haec futura cognoscit, sed tantum quia haec futura non cognosceret, nisi eorum esset causa. Verum hoc quoque mihi non placet. Legantur, quaeso, verba S. Thomae, quae attulimus: „Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur; extenditur autem ad operationes voluntatis; cognoscit igitur Deus affectiones." Deinde cur Deus actum liberum, si non esset eius causa, non cognosceret? nonne quia eum videt in essentia sua tamquam in causa? — Quid igitur dicemus? Quotiescumque S. Thomas negat Deum libera futura in causa cognoscere, addit eas a Deo cognosci in se ipsis, quatenus Deus per aeternitatem suam eis praesens est. Haec oppositio clare referre videtur hunc sensum, Deum futura libera non cognoscere in causa, prout *antecedit* actum liberum et determinationem voluntatis; minime autem negatur Deum futura libera cognoscere in causa, prout *comitatur* et supponit actum liberum et voluntatis determinationem. Itaque ex mente S. Thomae Deus futura libera non cognoscit in concursu oblato neque in ulla re, quae tempore vel natura praevia est ad determinationem libertatis, sed in concursu collato, qui determinationem libertatis comitatur et supponit, i. e. S. Thomas, quando dicit futura libera cognosci in se ipsis (non in causa) et cognosci in essentia divina tamquam in causa, non dicit opposita, sed unum et idem aliis et aliis verbis et sub alio et alio respectu consideratum.

882. II. Ad rem gravissimam, quam agimus, undique illustrandam summo opere iuvat referre, quae habet Kleutgen, acutissimi ingenii philosophus. Qui, quamquam a praedeterminatione physica Bannesii abhorret, tamen etiam in Molinismo, prout eum a quibusdam auctoribus exponi putabat, plura carpit. Postquam mentem horum auctorum exposuit, sic pergit [2]: „Plura, quae in hac expositione dicuntur, optime dicerentur, si demonstrandum esset, futura haec

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 67. n. 2.   [2] De ipso Deo n. 548.

a Deo cognosci; at siquidem quaeritur, in quo medio cognoscantur, vereor, ne satisfaciant. Recte sane argumentamur, quoniam futura, de quibus loquimur, sunt quaedam vera, non posse non cognosci a Deo, cuius virtus cognoscendi infinita est, et cognosci quidem in sua essentia, cuius item virtus repraesentandi fine caret. Sed hoc modo quaestio nostra de medio huius divinae scientiae non solvitur. Essentia divina, ut est causa exemplaris, et ideae ipsae non repraesentant haec futura nisi tamquam mere possibilia. Nos igitur hic quaerimus, sub qua ratione considerata essentia divina ea repraesentet, tamquam quae actu vel sunt futura vel posita condicione essent futura. Ad hanc igitur quaestionem in hac sententia non respondetur." Nos Molinismum explicantes ad hanc quaestionem respondimus. Diximus enim essentiam divinam repraesentare illa futura, quatenus est concursum exhibens, ad ea (cf. etiam, quae a. 4. ab initio diximus). Pergit Kleutgen: „Quae autem explicandi gratia adduntur, haud scio an secum ipsa pugnent. Axioma enim illud: ‚A cognoscente et cognito paritur notitia' non de omni quidem cognito, at de eo certe, quod non in alio, sed in se cognoscitur, tenendum est. Itaque affirmare futura contingentia a Deo in se ipsis cognosci, et negare per ea divinum intellectum ad se cognoscenda moveri, haud video, quomodo concilientur. Quaecumque enim sit virtus intelligendi, intelligens sibi soli non est causa intelligendi, nisi alia a se intelligat intelligendo se; et quoniam plures ex theologis, de quorum opinione loquimur, hoc ipsum, Deum alia a se non cognoscere nisi cognoscendo se, cum S. Thoma defendunt, plane non assequor, quomodo sibi cohaereant." Optime in nostra explicatione haec duo cohaerent illa futura cognosci tum in essentia divina tum in se ipsis. Nam praepositio „in" alio et alio sensu sumitur. Deus futura videt in se ipsis hoc sensu, quod concursus exhibitus, in quo Deus ea videt, rationem exhibiti non habet (per praedeterminationem a solo Deo factam, sed), nisi quatenus determinationem creaturae supponit vel potius includit. Hoc sensu igitur Deus futurum in concursu sive in essentia sua videns illud videt etiam in se ipso; non autem ullo alio sensu (cf. a. 5). Pergit Kleutgen: „Quod vero dicunt futura ista non esse nisi obiectum materiale, formale autem obiectum Deum esse: res pertinet ad obiectum materiale potentiae vel habitus per hoc, quod constituta est sub ratione obiecti formalis; ideo v. gr. Incarnatio Verbi obiectum est materiale fidei divinae, quia a Deo revelata est. Atque ideo praecipue formale obiectum est obiectum princeps, quia ratio est attingendi materiale; ergo si de cognitione agitur, quia cognitio obiecti formalis ratio est, cur cognoscatur materiale. Quapropter haec quoque duo: in divina futurorum cognitione Deum ipsum esse obiectum formale, futura autem materiale, et: futura non in Deo tamquam medio cognito, sed in se ipsis immediate cognosci, inter se pugnare videntur." At illud alterum nos nequaquam dicimus, sed statuimus futura cognosci in Deo tamquam medio cognito, non immediate in se ipsis; cognoscuntur autem *mediate* in se ipsis sensu supra (a. 5) explicato. — Hic etiam legi possunt, quae optime disputat Scheeben, Dogmatik I, § 92, n. 444—446.

883. III. Ut auctores melius intelligantur et ut status rerum probe dignoscatur, utile est quasdam sententiarum diversitates referre, quae apud auctores Molinistas occurrunt.

1. Aliqui putant Deum futura libera non cognoscere in essentia sua tamquam *medio in quo*, qui tamen redarguuntur auctoritate eorum, qui sunt in schola Molinistarum principes. Horum auctorum opinionem refutavimus a. 3. Est etiam haec doctrina contra mentem S. Thomae, ut ex locis a nobis allatis ipse lector facile iudicabit. — Ceterum plerosque auctores, contra quos hic loquimur, sic intelligendos esse puto, ut negent Deum libera in essentia sua videre, quatenus antecedit determinationem libertatis creatae, non negent ea cognosci in essentia divina, ut est idem cum concursu collato, qui determinationem creaturae supponit. Et tunc nullus in re erit dissensus.

2. Multi gravantur admittere futura libera cognosci in essentia divina tamquam in causa. Verum, quum hi auctores admittant Deum haec libera videre in essentia sua cognita, assignanda eis est ratio, sub qua considerata essentia divina ea repraesentet. Talis autem ratio alia concipi nequit nisi ratio causalitatis universalissimae. (Cf. tamen, quae ab initio a. 4. diximus.) Praeterea hi auctores admittunt Deum non esse cognosciturum libera futura. nisi eorum esset causa. Verum id videtur non posse explicari nisi supponendo Deum ea videre in essentia sua tamquam in causa. Ulterius hi auctores concedunt Deum se comprehendere, non supercomprehendere. Videtur autem, quod virtutem suam supercomprehenderet, si *de* ea multa (effectus eius dico) cognosceret, quae *in* ea vel in decretis et concursibus cum ea realiter identicis non cognosceret. Denique hi auctores studiosissime auctoritatem S. Thomae sequuntur. Vix autem dubium est, quin S. Thomas docuerit Deum libera futura in essentia sua videre tamquam in causa. — Quibus omnibus rite perpensis hos auctores fere omnes ita intelligendos esse puto, ut doceant Deum actus liberos non videre in essentia sua tamquam in causa antecedenti, non videre eos in actu primo causae, non videre eos in concursu oblato; nolebant autem negare actus liberos cognosci in causa concomitanti, in ipso actu secundo, in concursu collato. Aliis verbis: hi auctores idem docent, quod S. Thomas saepissime dixit, actus liberos non cognosci in causa (antecedenter), sed in se ipsis (in concursu collato, qui eos supponit). Quemadmodum autem nihilominus S. Thomas aliis locis frequenter docet Deum libera in se ipso tamquam in causa (concomitanti et actualiter concurrenti) cognoscere, ita etiam illi auctores id non negaverunt.

3. Quidam auctores coniunctionem concursus exhibiti et collati cum actu libero, ut a voluntate procedit, ita explicant: Deus per

scientiam mediam praevidens, quid homo concursu oblato sit operaturus, in ipso momento determinationis praevisae concursum respondentem exhibet. Quod si ita esset, Deus actum liberum non in concursu exhibito videret, sed praevisio actus esset ratio, cur concursus exhiberetur et ut exhibitus cognosceretur. — Verum hi doctores asystata statuere videntur. Neque enim Deus determinationem creaturae videre potest, quin videat concursum iam exhibitum, quia creatura se non determinat nisi in virtute concursus exhibiti. Si autem ille concursus iam est exhibitus, quomodo visio Dei potest esse ratio exhibitionis?

4. Quidam auctores docent operationem Dei ad extra et hinc etiam concursum collatum esse actionem formaliter transeuntem, esse ipsam dependentiam effectus a Deo, quatenus dicit habitudinem ad divinam potentiam, a qua fluit[1]. Si ita esset, Deus, ut videtur, liberum futurum non cognosceret in se tamquam in causa, quia in se non haberet concursum collatum, in quo ut in causa illud videret. Sed imprimis, etiamsi concursus collatus, ut est actio Dei, extra Deum esset, forsan adhuc Deus in essentia sua hunc concursum ut operationem suam et exinde operationem creaturae cognosceret, quia ad perfectionem Dei spectat, ut propriam operationem, qua vere et realiter activus est, in se ipso videat. Deinde sententiam illorum auctorum cum maiori, ut videtur, numero Molinistarum reicimus statuentes operationem Dei ad extra esse actionem formaliter immanentem et virtualiter transeuntem. Speciatim concursus collatus, ut est actio Dei, est decretum voluntatis divinae, ut hic actus creaturae secundum totam suam realitatem fiat; hoc tamen decretum, quando agitur de creaturis liberis, Deus non ipse sibi determinavit, sed determinatum est per determinationem creaturae tamquam per condicionem, ut satis explicatum est a. 6.

884. IV. Sententia Molinistarum circa cognitionem liberi futuri quattuor gradibus proponi potest, secundum quod doctrina minus vel magis evolvitur:

1. Primo evolutionis gradu dicitur: Constat Deum esse infinite intelligentem. Ex altera parte constat omnia libera sive absolute sive condicionate futura ab aeterno determinatam veritatem habere[2]. Ergo Deus haec libera cognoscit. Non cognoscit

---

[1] Cf. Suarez, Metaphys. disp. 20. sect. 4.

[2] Cf. c. 19. a. 4. arg. 1. et a. 5. arg. 1.

autem ea in decretis praedeterminantibus, quia talia decreta cum libertate creaturae componi non possunt; neque cognoscit ea in ulla causa [antecedenti] aut in ullo medio [antecedenti, quod non supponat ipsam liberam determinationem creaturae]. Ergo cognoscit ea in se ipsis, etsi modus mysterii plenus est. — Haec omnia recte et vere dicuntur, ut ex hucusque disputatis constat. Tamen de illo modo cognitionis mysterioso, etsi mysterium semper manet, adhuc aliqua dici possunt, quae hic Molinismi gradus silet.

2. Nimirum et ratione et auctoritate Doctorum, praesertim S. Thomae, constat Deum omnia, quae cognoscit, in essentia sua videre tamquam *medio in quo;* constat essentiam divinam habere infinitam vim manifestativam, constat eam esse speculum absolutum omnis veritatis. Propterea, quum constet libera absolute et condicionate futura esse determinate vera, constat ea per essentiam divinam manifestari et repraesentari. Et Deus haec libera cognoscit, quatenus in essentiae suae speculo exprimuntur. Prior igitur gradus dicit: „Libera futura eo ipso, quia vera sunt, ab infinita vi intellectiva Dei cognoscuntur.“ Hic posterior gradus dicit: „Libera futura eo ipso, quia vera sunt, ab infinita vi manifestativa essentiae divinae repraesentantur, et sic a Deo cognoscuntur. Modus autem manifestationis manet mysterii plenus; id solum constat nullam causam [antecedentem] in hac re intervenire posse.“ — Etiam haec omnia recte et vere dicuntur. Tamen de illo modo repraesentationis mysterioso, salvo semper mysterio, quaedam statui possunt, quae hic Molinismi gradus tacet. Propterea iam a secundo ad tertium gradum ascendamus.

3. Nempe illud ipsum, quod assumitur, libera futura ab aeterno determinatam veritatem habere explicandum esse videtur. Est quidem consideranti evidens libera hanc veritatem aeternam habere; tamen modus, quo habent, tam difficilis est intellectu, ut multi aut negarent illam veritatem adesse aut ad eam explicandam decreta praedeterminantia confingerent. „Omnis veritas, inquiunt nonnulli, fundamentum actuale habere debet, ne in nihilo reponi videatur. Veritas autem liberi futuri fundamentum actuale non habet. Hoc enim fundamentum non est ipse actus liber futurus, quia non est, sed erit vel esset; non est causa actus, quia liberum in nulla causa determinate continetur. Ergo illam veritatem esse omnino negandum est.“ Contra hanc iam difficultatem aliquod remedium parari potest ex iis, quae in secundo gradu Molinismi dicebantur. Dicemus enim fundamentum actuale

illius veritatis esse essentiam divinam, ut est absolutum speculum omnis veri. Videlicet veritas liberi futuri determinationem qua talem habet per ipsum liberum arbitrium, prout certo tempore sic aget vel ageret, sed realitatem et aeternitatem habet, prout supposită illa determinatione manifestatur ab essentia divina. Vis enim repraesentativa Dei per aeternitatem suam omni quandocationi futurae et futuribili perfectissime praesens est et hinc ea, quae aliquam determinationem futuram aut futuribilem habent, non minus perfecte repraesentat quam ea, quae determinationem actualem et praesentem habent. Sic igitur vis repraesentativa Dei aeterna una cum libera determinatione creaturae, quae erit aut esset, veritatem liberi futuri constituit. — Hic tertius Molinismi gradus, qui sponte ex secundo nascitur, mysterium aeternitatis clare evolvit. Subtiliter fundamentum veritatis liberi futuri assignat, quamquam modus fundandi obscurior manet. Circa hunc autem modum, salvo tamen mysterio, aliquod dici potest, quod hic gradus Molinismi nondum exprimit.

4. Tertius Molinismi gradus indicavit veritatem liberi futuri esse simul a Deo (manifestante) et a creatura (determinante). Aliunde scimus ipsum liberum actum simul causari a Deo per concursum simultaneum et a creatura; in qua re intervenit mysterium omnipotentiae divinae. Quid est magis naturale, quam ut has duas theses ad invicem comparemus et dicamus essentiam divinam fundare et manifestare veritatem liberi futuri, quatenus Deus est causa liberi per concursum collatum simultaneum? Quomodo etiam aliter illam veritatis fundationem concipere possumus? Itaque veritas liberi futuri est simul a voluntate creaturae et a Deo; est a creatura, ut a determinante, et a Deo, ut a simul concurrente per concursum absolute vel condicionate collatum; quatenus veritas est a Deo, fundamento *actuali* non caret. Et sic ad quartum Molinismi gradum perventum est, qui docet Deum libera cognoscere in concursu collato.

885. V. In hac re considerandae sunt variae loquendi formulae. Dicimus Deum cognoscere futura libera in se ipsis, in veritate eorum obiectiva, in essentia divina, in concursu collato. Haec omnia idem significare satis explicatum est. Molina Deum docet futura libera cognoscere „in eminentissima comprehensione“ sive in absoluta supercomprehensione liberi arbitrii: „Ad intuendum in re libera, in quam partem se inflectet, satis non est illius comprehensio neque quaecumque maior comprehensio quam sit res

comprehensa, sed necessaria est altissima atque eminentissima comprehensio, qualis in Deo solo comparatione creaturarum reperitur[1]." Neque, quin id recte dicatur, dubitari potest. Eminentissima enim illa comprehensio, quae Deo, ut est creator et universale entis principium, comparatione creaturarum competit, in eo consistit, ut liberum arbitrium cognoscat, non solum prout secundum virtutem et actum primum, sed etiam prout secundum ipsam operationem et actum secundum ab eo dependet, i. e. non solum prout subest concursui oblato, sed etiam concursui collato. Molina igitur aliis verbis idem dicit, quod nos: Deum actus liberos cognoscere in se ipsis. — Denique saepe dicitur Deum libera absolute futura cognoscere in decreto divino condicionis verificandae, supposita tamen scientia condicionatorum. Etiam hoc sine dubio recte dicitur. Per scientiam enim condicionatam novit Deus: Si hic homo hoc tempore in his condicionibus et sub hoc concursu oblato constituetur, ille determinatus concursus evadet collatus et homo illum determinatum actum ponet. In decreto autem condicionis verificandae novit Deus: Hic homo hoc tempore in his condicionibus et sub hoc concursu oblato constituetur. Haec autem duo Deus novisse nequit, quin noverit: Ille determinatus concursus evadet collatus et homo illum determinatum actum ponet, i. e. supposita scientia condicionatorum Deus concursum absolute collatum et liberum absolute futurum cognoscit in decreto condicionis verificandae. Si modo dicta attentius perpendis, intelliges concursum absolute collatum, in quo cognoscitur liberum absolute futurum, dupliciter a Deo cognosci: uno modo immediate, sicut omnia divina; alio modo quasi mediate in decreto condicionis verificandae sive, quod idem est, in ipso concursu oblato, sed *supposita scientia condicionatorum.*

886. VI. Ex Scotistis aliqui Molinismum profitentur, ut Poncius et Faber, quos citat Mastrius[2]. Alii specialem habent theoriam. Audiatur ipse Mastrius, unus ex principibus Scotistarum: „Dicimus nullum futurum condicionatum posse a Deo certo cognosci sub ratione futuri, nisi supposito in Deo decreto condicionato praedefiniente tale futurum sub aliqua condicione inclusa ex parte obiecti. Verum . . . dicimus decreta condicionata respectu huiusmodi futurorum non esse antecedentia, sed concomitantia, ita ut

---

[1] Concord. in q. 14. a. 13. disp. 52. Ed. Antw. p. 228 b.
[2] In l. 1. sent. disp. 3. q. 4. a. 3. n. 229.

in quodam signo priori, antequam ferat decreta absoluta, voluntas divina, quatenus eminenter continet causas liberas secundum earum virtutem et indifferentiam in modo agendi, determinatione quadam non ultima et condicionata simul cum eis condicionate determinare intelligatur, quidquid pro sua libertate re ipsa agerent in unoquoque rerum ordine, si re ipsa in eo constituerentur cum determinatis circumstantiis et auxiliis, *praefiniretque etiam oppositum, si ipsae revera oppositum pro sua libertate essent acturae.*“ [1] Differentiam scholarum in eo reponit Mastrius, ut secundum Fratres Praedicatores libera condicionate futura cognoscantur in decreto antecedenti, secundum Scotistas in decreto concomitanti, secundum Molinistas antecedenter ad omne decretum. Verum etiam nos dicimus Deum libera condicionate futura cognoscere in concursu condicionate collato sive in decreto voluntatis suae concomitanti. Tamen magna inter nos et Scotistas manet differentia. Nam decretum, in quo secundum Scotistas Deus condicionata videt, est actuale et verum exercitium libertatis divinae; concursus autem condicionate collatus, de quo nos loquimur, est decretum tantum possibile, quod esset, si condicio verificaretur et concursus offerretur [2]. Secundum nos igitur scientia condicionatorum omne actuale exercitium libertatis divinae antevertit, non secundum Scotistas. — Etiam libera absolute futura cognosci in decreto voluntatis divinae concomitanti Mastrius docet. Neque tamen, inquit, determinatio actus, qua talis, ad solam creaturam spectat. Sed Deus pro sua libertate determinat actum, qui futurus est; simul creatura actum suum libere determinat; ratione autem mysteriosa Deus et creatura in eundem actum incidunt. Haec vero coincidentia non est ex casu, sed quia Deus eminenter continet causas liberas [3]. — Itaque, dico, secundum Bannesium Deus libera futura videt in decreto antecedenti et praedeterminante, secundum Mastrium in decreto concomitanti et determinante, secundum nos in decreto concomitanti neque determinante.

---

[1] In l. 1. sent. disp. 3. q. 4. a. 3. n. 231.

[2] Obicies forsan supra [n. 849] nos negasse in Deo esse scientiam mediam reflexam et hic nos docere Deum cognoscere concursus condicionate collatos, qui sunt quaedam futura condicionata divina. — Resp. Ista duo optime cohaerent. Supra enim negavimus Deum cognoscere decreta futuribilia ab ipso Deo determinanda; non locuti sumus de decretis divinis a creatura determinandis, qualia sunt concursus exhibiti. Itaque negamus in Deo esse scientiam de futuribilibus *Deo* liberis.

[3] Mastrius l. c. q. 3. a. 8.

887. VII. Secundum dicta, si Molinismus eo, quem sequimur, modo explicatur, omnes scholae catholicae consentiunt: a) Deum cognoscere non solum libera absolute futura, sed etiam condicionate futura; b) libera condicionate futura (ut de his solis loquar) cognosci in essentia divina, ut *medio in quo;* c) ea cognosci in essentia divina tamquam in causa, a qua fierent, si condicio verificaretur; d) ea cognosci in decretis divinis. Differentia in eo est, quod Bannesiani decreta intelligunt praedeterminantia subiective absoluta obiective condicionata, Molinistae decreta possibilia (concursum condicionate collatum), quae essent, si condicio verificaretur et concursus virtualiter multiplex libero arbitrio offerretur; apud Bannesianos scientia condicionatorum sequitur actuale exercitium libertatis divinae, apud Molinistas est ante omne actuale decretum Dei liberum. Quantum ad libera absolute futura secundum Bannesianos decreta praedeterminantia sunt Deo libera, secundum Molinistas decretum conferendi concursum est Deo necessarium, supposito tamen decreto libero offerendi concursum et supposita libera determinatione voluntatis creatae; et haec iterum differentia utriusque scholae proportione servata transferenda est etiam ad libera condicionate futura. Sententia autem Scotistarum hodie non iam videtur habere defensores. — Itaque tota inter Bannesianos et Molinistas controversia eo redit, utrum admittenda sit praedeterminatio physica necne; utrum sit simpliciter admittendum libertatem in eo consistere, ut voluntas positis omnibus ad agendum requisitis possit agere vel non agere, agere hoc vel illud, an haec definitio sit caute et suspiciose distinguenda et modificanda. Speciatim etiam quaestio est, num revera credendum sit Deum abundare decretis subiective absolutis et obiective condicionatis circa res, quae ex ipsius Dei voluntate numquam esse possunt. Haec omnino prae oculis habenda sunt. Nimis enim frequenter illa controversia aberrat ad nescio quas quaestiunculas re cardinali relicta.

OBIECTIONES.

888. Obi. 1. Molinistae invenerunt scientiam mediam. Atqui id solum eorum sententiam suspectam reddit.

Resp. Scientia media aut intelligitur simpliciter scientia condicionatorum aut intelligitur, id quod tamen arbitrarie et minus convenienter fit, scientia condicionatorum, quatenus actuale libertatis divinae exercitium antevertit. Priori sensu nemo catholicus hodie contendere audebit scientiam mediam inventam esse a Molinistis, quum apud omnes constet semper a doctoribus hanc scientiam

Deo tributam esse; si initio controversiae aliqui Bannesiani omnem scientiam condicionalem figmentum Molinisticum esse censebant, is non erat fructus studii, quod in auctores veteres impenderant, sed angustiis coacti id fecerunt, quum hanc scientiam cum doctrina praedeterminationis physicae componi non posse iudicarent; idque, ut nobis videtur, iure merito iudicabant (cf. n. 847). Si quis autem dicere vult Molinistas non quidem invenisse simpliciter scientiam condicionalem et mediam, sed eos primos hanc scientiam sine decretis subiective absolutis et obiective condicionatis explicasse, is non debet simpliciter dicere Molinistas invenisse scientiam mediam, quia id valde ambigue dicitur et iniustum Molinistis odium conflat, sed clarius dicat eos invenisse negationem decretorum subiective absolutorum et obiective condicionatorum, quam accusationem Molinistae levius ferent et auditores rari credent. Verum nos putamus in hac re Molinistas ab omni inventionis crimine esse immunes, e contra decreta illa subiective absoluta et obiective condicionata insigne Bannesianorum inventum esse eaque praesertim S. Thomae plane fuisse incognita [1].

Instabis. Saltem invenerunt vocem scientiae mediae.

Resp. Quid inde? Nonne etiam Bannesiani invenerunt vocem praedeterminationis physicae? Illam autem vocem a Molinistis apte inventam esse postea videbimus, quamquam res nullius fere est momenti.

Obi. 2. Saltem Bannesianorum sententia multo illustrior est et magnificentior, sublimior atque profundior. Ingerit enim animo excellentissimam quandam notionem divinae omnipotentiae.

Resp. Caveat obiciens, ne falso affectu et fallaci lucis specie decipiatur. Si tibi sapientia Dei secundum Bannesium videtur esse fortior, nonne secundum nos est suavior? Quamquam ne illud quidem concedo potentiam Dei apud Bannesium magis efferri. Nonne secundum Molinistas gloriosior resplendet omnipotentia Dei, quum creaturam condidit, quae tam pleno sensu est domina sui actus? nonne potius is de potentia Creatoris detrahit, qui nobilitatem operis minuit? Nonne etiam Molinismus mysterium suum habet mirabilissimum omnipotentiae divinae, quod tam saepe iam laudavimus? Quid autem profundius cogitare possumus, quam si recordamur peccatorem tantam aeternae damnationis miseriam incurrere non ex Dei praedeterminatione, sed sua solius tristissima determinatione? Nonne liberum arbitrium est praeclarissimum inter opera Dei

---

[1] Nobiscum sentit Scheeben: „Hiernach ist es evident, dass die Iesuiten Fonseca und Molina die scientia condicionalium, von letzterem scientia media genannt, nicht erfunden haben; und sie haben dieses auch nicht selbst behauptet, wie man ihnen von seiten der Thomisten [Bannesianorum] *auf Grund einiger abgerissener Sätze* vorgeworfen; vielmehr haben schon sie sich ausdrücklich auf die Väter und speciell auf den hl. Augustinus berufen. In der That sind auch die ersten thomistischen Gegner Molinas, welche die scientia condicionalium schlechthin läugneten und den hl. Augustinus als entschiedenen Gegner derselben geltend machen wollten, von den spätern Thomisten hierin vollständig verlassen und desavouirt worden. . . . Jedenfalls finden die Thomisten für die Nothwendigkeit ihrer decreta condicionata, *namentlich bezüglich der Sünden*, keinen Anhaltspunkt in den Vätern, so dass man eher als bei Molina ihrerseits von einer Erfindung sprechen könnte" (Dogmatik, 2. Buch, n. 464. 467).

naturalia? Nonne igitur Molinistae, qui hoc Dei opus nobilissimum insigniter tuentur et efferunt, ad maiorem Dei gloriam agunt?

Obi. 3. Decreta subiective absoluta et obiective condicionata minime otiosa sunt. Potius voluntas Dei sine eiusmodi decretis otiosa esset, utpote quae maneret suspensa circa aliqua obiecta Deo sub condicione proposita.

Resp. Deus sine illis decretis non manet suspensus circa aliqua obiecta sub condicione proposita, quum circa ea statuerit, ne umquam fiant. Postquam autem id statuit, non debet ulteriora consilia circa illas res practice iam impossibiles inire. Sane otiosum esset, si Deus decreta faceret circa chimaeras, v. gr. si statueret, quomodo mundum instituisset, si bis bina essent quinque. Similiter igitur otiosum esset, si statueret, quid fecisset, si v. gr. loco Adami alium hominem protoparentem generis nostri constituisset. Tales enim condiciones nunc sunt impossibiles, non intrinsecus ex natura rei, sed extrinsecus ex voluntate Dei.

Obi. 4. Concursus Dei exhibitus supponit veritatem obiectivam liberi futuri. Ergo etiam supponit cognitionem huius liberi. Ergo liberum in concursu exhibito non cognoscitur, sed forsan magis concursus in libero.

Resp. Concursus Dei exhibitus supponit determinationem creaturae non tamquam aliquid praecedens, sed tamquam aliquid absolute simultaneum; supponit eam tamquam condicionem, cuius tamen ipse simul est causa modo iam explicato et postea ulterius explicando; causam autem dico, quae est in actu secundo. Perfectio autem scientiae divinae postulat, ut ex his duobus simultaneis et inseparabiliter connexis finitum in eo, quod est entitative infinitum, et creatum in eo, quod est entitative increatum, et effectus cognoscatur in causa, non autem e converso; generatim perfectio divinae scientiae exigit, ut omnia videat lumine increato, non lumine veritatis creatae. Recole etiam, quae diximus n. 883, 2. Attende etiam, si placet, determinationem creaturae, ut n. 869. explicavimus, concursus exhibitionem non praecedere, nisi *ratione* (idque sub uno tantum respectu, quum sub alio et potiori respectu concursus exhibitus sit prior). Illa igitur prioritas est tantum secundum considerationem mentis nostrae, quae non spectat ad intellectum divinum, qui entia rationis non fingit.

Obi. 5. Liberum condicionate futurum in se ipso cognosci non potest, quia in se ipso non est determinatum ad hoc, ut potius sit quam non sit. Si enim determinatum esset, deberet esse aliquid determinans. Atqui tale determinans assignari non potest.

Resp. Illud determinans est liberum arbitrium creaturae, in quantum a Deo creari et sub illa certa condicione certo tempore poni potest et tunc hunc actum, qui dicitur condicionate futurus, poneret. Arbitrium sic consideratum determinat veritatem (vel futuribilitatem) non actuali libertatis exercitio, ut patet, sed exercitio libertatis possibili, quod esset condicione verificata. Propterea determinatio liberi condicionate futuri in se non est actualis, sed futuribilis i. e. talis, quae esset condicione verificata.

Instabis. Ergo liberum condicionate futurum non cognoscitur a Deo, sed cognosceretur condicione verificata, quia non est determinatum, sed esset determinatum.

Resp. Neg. assert. Nam illa determinatio mere futuribilis, quam diximus, ratione aeternitatis divinae pro Deo actualem quandam praesentiam habet. Ergo liberum condicionate futurum futuribilitatem vel determinationem qua talem

habet a libero arbitrio; actualitatem quandam praesentiae, ut (alicui concursui possibili rationem condicionate collati imprimat et) actu cognoscatur, ratione aeternitatis divinae accipit. Aeternitas enim omni quandocationi et durationi sive futurae sive futuribili aeque perfecte praesens est atque durationi praesenti et actuali; propterea aeternitas etiam illi quandocationi et durationi perfecte praesens est, quam liberum arbitrium et actus eius liber haberent condicione verificata. Et sic liberum condicionate futurum a Deo actu cognoscitur. — Res aliquo modo illustrari potest in libero absolute futuro. Hoc enim hodie, quum nondum est, in se non habet nisi determinationem futuram; pro Deo autem ratione aeternitatis suae determinationem quandam praesentem habet et hinc hodie iam certa determinatione et intuitive cognoscitur. Audiatur S. Thomas: „Quamvis res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum [aeternum] cognoscentis [Dei] est praesens. Et ideo magis esset dicendum: ‚Si Deus videt aliquid, illud est', quam: ‚illud erit'. Unde idem est iudicium de ista: ‚Si Deus scit aliquid, hoc erit', et de hac: ‚Si ego video Socratem currere, Socrates currit.' Quorum utrumque est necessarium, dum est." [1] Quemadmodum igitur futurum, quod non est, sed erit, pro Deo est, sic etiam futuribile, quod non est, sed esset, pro Deo est. Neque circa futuribile maior difficultas esse videtur quam circa futurum.

Dices: „Durus est hic sermo." Concedo Molinistas hic proponere aliquod mysterium, mysterium nempe aeternitatis, quod saepe dixi. Neque tamen res omni luce caret, ut patebit, si quis attentius considerat, quae dicta sunt. Ceterum S. Thomas, quem citavimus, non minus dure loquitur, et nequaquam facillimam illam usurpat explicationem, quam adhibent Bannesiani ope praedeterminationis physicae. Si hanc Bannesianorum egregiam viam cognovisset S. Thomas, lectorem per tantas obscuritates non duceret. Clara enim clare exponit, ut omnes norunt; in mysteriis autem optima explicatio relinquit aliquam obscuritatem. Neque tamen Bannesianorum doctrinam mysterio carere putes. Continet enim inter alia mysterium sensus divisi et mysterium imputabilitatis peccati, ut patebit ex disputatione de concursu. Ibi etiam alias difficultates, quae contra doctrinam nostram fieri possunt, examinatas invenies.

ARTICULUS IX.

DE DIVISIONE SCIENTIAE DIVINAE.

889. I. Primo scientia divina dividitur *secundum obiecta.* Nimirum secundum ordinem, quem habent, quattuor obiectorum sphaeras distinguere possumus:

1. Primo cognoscit Deus se ipsum i. e. essentiam suam, personas et attributa necessaria, in quantum relationem ad entia finita formaliter non involvunt.

2. Deinde cognoscit omnia possibilia. Simul cognoscit omnes effectus, quos causae necessariae sub quavis condicione pro natura sua producerent. Cognoscit etiam omnes actus, quos creatura libera sub quavis condicione pro indifferentia sua ponere potest.

---

[1] De verit. q. 2. a. 12. ad 7.

Item cognoscit omnes relationes (rationis), quas ipse ad haec possibilia habet, cognoscit propriam scientiam de possibilibus etc.

3. Tum cognoscit Deus libera condicionate futura et videt etiam concursum suum condicionate collatum, qui est medium, in quo haec futura cognoscuntur.

4. Denique cognoscit Deus omnes res absolute futuras; cognoscit igitur etiam decreta sua libera et omnes concursus.

Nimirum in scientia divina quattuor signa rationis ex ordine distinguere oportet. In primo signo Deus nondum cognoscit ullum ens finitum, sed se ipsum tantum, ut est in se ipso et ad se ipsum. Namque se ipsum Deus cognoscit primo et per se, reliqua cognoscit secundo quasi loco et in se ipso tamquam medio cognito; sicut etiam Deus solus primo et per se est, reliqua autem ab eo. — In secundo signo rationis Deus iam cognoscit entia finita, sed tantum possibilia, nondum futura. Scilicet cognitio possibilium est necessaria; cognitio futurorum est contingens. Necessarium autem (saltem secundum rationem) prioritatem prae contingenti habet, velut in homine prior est universalis et necessarius appetitus boni, deinde electio particularis et libera. Propterea assignari oportet signum rationis, in quo Deus de ente finito scientiam necessariam habet, nondum contingentem. Et hoc est secundum signum, quod posuimus. — In tertio signo rationis Deus iam habet scientiam contingentem; sed cognoscit tantum libera condicionate futura, nondum ullam rem absolute futuram. Etenim cognitio liberi condicionate futuri est quidem contingens; nam potuit verum esse enuntiabile: „Si miracula apud Tyrios fierent, non converterentur", et tunc Deus illud vidisset et hoc sensu contingenter factum est, ut Deus videat: „Si miracula apud Tyrios fierent, converterentur." Nihilominus scientia liberi condicionate futuri ratione prior est quam omne exercitium libertatis divinae, quia nullum decretum Dei actuale supponit; non est igitur Deo libera. Contra visio rei absolute futurae decretum Dei actuale sequitur et est Deo libera. Propterea ante decreta Dei actualia assignare oportet aliquod signum rationis, in quo Deus scientiam contingentem habet, sed nondum Deo liberam. Et hoc est tertium signum, quod posuimus. — Denique in quarto signo rationis, quod decreta Dei actualia sequitur, habemus scientiam Deo liberam, quae est de rebus absolute futuris.

Dices: Bannesiani, quia scientiam condicionatorum Deo liberam esse censent, tertium et quartum signum rationis distinguere non debent. — Re-

spondeo: Etiam Bannesiani haec signa distinguere debent, in quantum scientia condicionatorum decretum creationis antecedit, scientia rei absolute futurae subsequitur.

Nota. Itaque in primo et secundo rationis signo Deus habet scientiam solam necessariam, in tertio et quarto scientiam contingentem. Quidam auctores nolunt dicere in Deo esse scientiam contingentem. Propterea distinguunt scientiam necessariam absolute et scientiam necessariam ex hypothesi. Neque tamen necessarium esse videtur, ut tam scrupulosi simus in vocibus, quando de re constat.

Attende etiam eandem rem in diversis signis rationis cognosci posse, sed sub diversa ratione. Ita liberum absolute futurum in secundo signo rationis cognoscitur ut nude possibile, in tertio ut condicionate futurum, in quarto ut absolute futurum.

890. Scientia de obiectis primae sphaerae, quam distinximus, est in Deo scientia sui. Scientia autem sui etiam ad reliquas sphaeras extenditur. Nimirum in secunda sphaera ad eam pertinent cognitio relationum Dei ad possibilia, scientia de cognitione possibilium etc.; in tertia sphaera cognitio concursus condicionate oblati; in quarta sphaera cognitio decretorum Dei et similia. Sed si in his tribus sphaeris ea omittimus, quae ad scientiam sui spectant, triplicem in Deo habemus scientiam entis finiti: secundam sphaeram amplectitur scientia simplicis intelligentiae, tertiam scientia condicionatorum, quartam scientia visionis. Scientia visionis apte sic appellatur, quia de rebus absolute futuris Deus scientiam proprie intuitivam habet, ut dictum est n. 842, II. Similiter scientia secundae sphaerae apte appellatur intelligentia non intuitiva, sed intelligentia generatim et simpliciter, i. e. appellatur scientia simplicis intelligentiae, quia nullum specialem ordinem ad exsistentiam, circa quam visio versatur, involvit, sed attingit mere possibilia. Sed multum litigatur, num Molinistae scientiam tertiae sphaerae bene appellaverint mediam. Quare ponatur haec:

***Assertio.* Optimo iure scientia, qua Deus libera sub condicione futura novit, ab aliis, quae nominari solent, de ente finito scientiis distinguitur et nomine scientiae mediae insignitur.**

Probatur. Optime in scientia, quam de ente finito Deus habet, tria signa rationis distinguuntur, secundum quod scientia divina ad alia et alia obiecta extenditur. Patet id evidenter ex iis, quae modo exposuimus. Ergo etiam apte in Deo secundum obiecta tres scientiae distinguuntur, i. e. scientia condicionatorum ab aliis duabus optimo iure dividitur. Idem adhuc magis confirmabitur ex iis, quae in defensionem nominis „mediae“ iam afferemus.

Porro Molinistae aptissime hanc scientiam condicionatorum, quam ab aliis duabus iure distingui evidenter constat, mediam

appellaverunt. Nam 1. si habentur tria *ex ordine* secundum prius et posterius, secundum ex iis apte, opinor, appellatur medium; v. gr. si tres ex ordine considero dies: hesternum hodiernum et crastinum, secundum, qui est hodiernus, apte appello medium. Atqui tria habemus ex ordine rationis signa in scientia divina de ente finito. Ergo secundum signum optimo iure appellatur medium. Consequenter etiam scientia Dei, quae obiecta huic signo propria attingit, optimo iure et ipsa appellatur media.

2. Ea scientia apte appellatur media, cuius obiectum est medium inter obiecta aliarum duarum scientiarum; tres quippe diximus in Deo scientias de ente finito distingui debere. Atqui obiectum scientiae condicionatorum est medium inter obiecta scientiae simplicis intelligentiae et visionis. Ergo scientia condicionatorum apte appellatur media.

Prob. Min. Medii proprium est, ut de utroque extremo aliquid participet. Dicit enim S. Thomas: „Medium comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum“ [1]. Idem docet Aristoteles [2]. Atqui obiectum scientiae condicionatorum aliquid participat de obiecto aliarum duarum scientiarum. Ergo est medium inter illa duo obiecta tamquam inter extrema.

Prob. Min. subs. Obiectum scientiae visionis est exsistens in aliqua temporis differentia. Obiectum scientiae simplicis intelligentiae est mere possibile et praeter communem et nudam possibilitatem specialem ad exsistentiam ordinem non habet. Liberum autem condicionate futurum participat de obiecto scientiae simplicis intelligentiae, quia non exsistit in aliqua temporis differentia; participat de obiecto scientiae visionis, quia ad exsistentiam speciali modo prope accedit, quatenus liberum condicionate futurum condicione verificata prae multis aliis possibilibus in indifferentia liberi arbitrii positis ad exsistentiam transiret.

3. Ea scientia apte appellatur media, quae de aliis duabus scientiis, quas praeter ipsam in Deo distinguere debemus, aliquid participat; sequitur ex textibus S. Thomae et Aristotelis ante laudatis. Atqui scientia condicionatorum aliquid participat de duabus aliis scientiis. Ergo Molinistae eam apte mediam appellarunt.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 50. a. 1. ad 1.

[2] Phys. l. 5. c. 1. Ed. Bekker 224 b. 31.

Prob. Min. Scientia simplicis intelligentiae est simpliciter necessaria. Scientia visionis est Deo libera. Scientia autem condicionatorum participat de scientia simplicis intelligentiae, quia non est Deo libera; participat de scientia visionis, quia est contingens[1].

Nota. Ex dictis sequitur etiam Bannesianos, quamquam in praedeterminationibus suis perstare voluerint, tres in Deo de ente finito scientias distinguere debere, ex quibus unam, quae est de liberis condicionate futuris, aptissime appellarent mediam. Tota igitur haec, num praeter alias duas tertia sit distinguenda scientia media, non tangit ullo modo controversiam Bannesio-Molinisticam. Quare vix intelligi potest, cur Molinistis tertiam illam scientiam expresse dividentibus et apto illo nomine insignientibus tantopere quidam resistant, ac si de salute Bannesianorum ageretur.

Obicitur. S. Thomas divisionem scientiae divinae in simplicem intelligentiam et visionem tamquam adaequatam proposuit. Ergo in divisione non relinquitur locus scientiae mediae.

Resp. S. Thomas obiecta divinae scientiae dividit in ea, quae actu sunt, et ea, quae actu non sunt, sed esse possunt. Priora refert ad scientiam visionis, altera ad scientiam simplicis intelligentiae [2]. Verum inter ea, quae actu sunt, iure merito distinguimus ens infinitum et entia finita, praesertim quum haec longe diversa ratione ad intellectum divinum referantur. Tunc scientia visionis late dicta, quae est apud S. Thomam, dividitur in scientiam sui, qua Deus se ipsum cognoscit, et scientiam visionis stricte dictam, qua alia extra se videt, sicut oculus noster videt alia corpora, non se ipsum [3]. Item inter ea, quae esse possunt, iure merito distinguimus ea, quae specialem quendam ordinem ad exsistentiam habent tamquam libera condicionate futura, et ea, quae nude possibilia sunt, praesertim si cum Bannesianis haec ad scientiam necessariam, illa ad scientiam Deo liberam referuntur. Tunc simplex intelligentia late dicta, quae est apud S. Thomam, dividitur in scientiam mediam, qua Deus libera condicionate futura cognoscit, et scientiam simplicis intelligentiae stricte dictam, qua nude possibilia cognoscuntur, quae nullo speciali modo ad exsistentiam et scientiam visionis referuntur [4]. Sic habemus quattuor scientias. Ulterior con-

---

[1] Hoc tertium argumentum Bannesiani non admittent. Verum in opinione eorum argumenta, quae posuimus, secundum et tertium sic in unum contrahi possunt: Ea scientia appellatur apte media, quae de visione et simplici intelligentia aliquid participat; atqui scientia condicionatorum de visione participat, quod est Deo libera, de simplici intelligentia, quod eius obiectum non exsistit; ergo apte appellatur media.

[2] Cf. Summa theol. p. 1. q. 14. a. 9.

[3] Ceterum iam ipse S. Thomas scientiam visionis saepe intelligit stricte dictam. Cf. v. gr. De verit. q. 2. a. 9. ad 2.

[4] Bannesiani inter se dimicant, utrum scientia condicionatorum sit referenda ad visionem an ad simplicem intelligentiam. Quae lis non malum est argumentum eos bene acturos esse, si cum Molinistis tres de ente finito scientias distinguere vellent. Cessaret enim illa dubitatio. Ceterum non video, quomodo dubium esse possit, quin scientia condicionalis sive media, si cum S. Thoma tantum duas scientias distinguimus, ad simplicem intelligentiam sit referenda.

sideratio ostendit his scientiis totidem respondere signa rationis distinguenda. Et si scientias secundum haec signa ordinamus, facile intelligimus scientiam condicionatorum ex tribus scientiis, quae sunt de ente finito, esse et apte appellari mediam. Quare Molinistae, qui quattuor scientias in Deo distinguunt, S. Thomam non vituperant aut relinquunt, sed ea, quae ipse dixit, legitime et vere evolvunt. Vel, si mavis, divisioni bipartitae S. Thomae aliam addunt quadripartitam, quae ordinem scientiae divinae egregie illustrat et propter controversias, quae post S. Thomam de variis obiectis scientiae divinae ortae sunt, satis necessaria evasit. Ergo Bannesiani nihil de veritate, nihil de reverentia S. Thomae debita, nihil de propriis suis principiis cederent, si divisionem Molinistarum accusare desinerent.

Nota. Res etiam aliter exponi potest. Nempe uno modo in Deo distinguimus scientiam visionis late dictam, quae est de re exsistenti, et scientiam simplicis intelligentiae late dictam, quae est de re non exsistenti, sed possibili vel futuribili. Alio modo distinguimus scientiam necessariam et scientiam non necessariam sive contingentem. Si utramque divisionem coniungis, resultant quattuor membra: 1. scientia visionis necessaria sive scientia sui; 2. scientia simplicis intelligentiae necessaria sive scientia simplicis intelligentiae stricte dicta; 3. scientia simplicis intelligentiae contingens sive scientia media; 4. scientia visionis contingens sive scientia visionis stricte dicta. Ergo, quomodocumque rem consideraveris, oppositio Bannesianorum contra divisionem a Molinistis propositam omni fundamento penitus destituitur.

891. II. Alio modo scientia divina dividitur *secundum ordinem ad operationem,* qui adest aut abest, in speculativam et practicam. Dicitur autem scientia speculativa vel practica tripliciter:

1. Quantum ad obiectum. Sic speculativa considerat ea, quae non sunt operabilia a sciente; practica non considerat nisi operabilia.

2. Quantum ad modum. Sic speculativa est scientia, quando sciens in re ceteroquin forsan operabili non considerat ea, quae ad eam operandam pertinent, sed naturam, partes et proprietates; v. gr. quando architectus considerat definitionem domus et species domorum possibiles et praedicata domus universalia, scientia eius obiecto quidem practica est, quia considerat rem a se operabilem, sed modo speculativa est. Scientia autem secundum modum practica non considerat tantum rem operabilem, sed etiam in hac re ea, quae ad eam operandam pertinent.

Card. Zigliara (Theol. nat. l. 3. c. 2. a. 3) scientiam condicionatorum ad visionem refert, quia Deus ea videat in decreto libero suae voluntatis subiective absoluto et obiective condicionato. Sed quid haec ratio probet, non assequor. Num sensus est Deum visione scire condicionata, quia visione scit decreta, in quibus ea cognoscit? Eodem iure diceretur Deum possibilia visione scire, quia visione scit essentiam suam, in qua ea cognoscit. An scientiam visionis definiemus scientiam Deo liberam? Sed id non dixit S. Thomas; et numquid igitur Deus se ipsum cognoscit simplici intelligentia, quia se necessario cognoscit?

3. Quantum ad finem. Sic speculativa ordinatur ad contemplationem veritatis, practica ad opus perficiendum. V. gr. si architectus considerat, quomodo domus aedificari possit, non ut aedificet, sed ut cognoscat, scientia eius est fine speculativa, quamquam obiecto et modo est practica. — Scientia proprie et plene (fine) practica est ipsum imperium rationis, quo dicitur: „Fiat haec res; faciam hanc rem; facias hanc rem."

Hinc intelligis Deum de se ipso non habere scientiam nisi speculativam. De omnibus autem aliis habet scientiam obiecto practicam, quia omnia finita sunt a Deo operabilia. Quantum ad modum scientia divina de rebus finitis est tum speculativa tum practica: est speculativa, quia totum id, quod nos definiendo, classificando et proprietates recensendo de rebus speculative cognoscimus, Deus multo perfectius novit; est practica, quia Deus considerat etiam ea, quae ad rem, si creatur, conservandam, gubernandam et perficiendam spectant. Quantum ad finem scientia divina de rebus finitis, quas numquam condit, mere speculativa est. De iis autem, quae secundum aliquod tempus facit, fine scientiam habet tum practicam tum speculativam: practicam, quatenus in signo rationis, quod decretum creandi praecedit, de iis habet scientiam simplicis intelligentiae, quae ei in rebus condendis praelucet; speculativam, quatenus de iis habet scientiam visionis, quae in rerum contemplatione quiescit. Mala vero, licet a Deo non sint operabilia, tamen sub cognitione eius practica cadunt, in quantum circa ea operatur permittendo, impediendo, delendo et bonum ex iis eliciendo. Sic etiam morbi cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam eos curat [1].

Ex dictis intelligis in Deo solam scientiam simplicis intelligentiae et mediam esse practicam. His enim duabus scientiis conspirantibus Deus cognoscit omnes ordines rerum possibiles, ex quibus unum vel alterum actuandum libere eligere potest. Scientia autem visionis non est practica, quia supponit obiectum esse actuatum; non igitur operationi illud actuanti praelucere potest. Qua de re plura in sequenti articulo.

Dices: Visio peccatorum est ratio, cur Deus hominem puniat. Ergo scientia visionis divinae operationi saepe praelucet et practica est. — Respondeo ad scientiam practicam non satis esse, ut scientia operationi utcumque praeluceat, sed debet praelucere per modum artis et ideae. Visio autem peccatorum Deo punienti praelucet non per modum ideae, sed quodammodo per modum

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 16.

finis, quatenus Deus vult poenam esse propter peccata. Et sic haec visio non est scientia practica. Si omnis scientia, quae utcumque operationi praelucet, practica esset, Deus de se ipso scientiam haberet maxime practicam, quia bonitas eius communicanda omni operationi divinae tamquam finis cognitus praelucet.

Nota. Scientia est practica vel in actu primo vel in actu secundo, prout operationi in ordine artis praelucere potest aut actu praelucet. Facile intelligis omnem scientiam in actu secundo practicam esse fine practicam. In actu primo autem practica est omnis scientia simplicis intelligentiae et media, eaque sola.

892. III. *Secundum modum, quo voluntas divina ad scita se habet,* alia est scientia approbationis, alia reprobationis. Scientia approbationis proxime dicitur omnis scientia (fine) practica. „Scientia Dei, inquit S. Thomas [1], secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.“ Scientia approbationis alia est antecedens, quam modo definivimus esse causam rerum; haec non est nisi scientia simplicis intelligentiae vel media. Alia est subsequens, quae originem rerum sequitur; haec est scientia visionis de rebus, quarum Deus est causa. De scientia approbationis subsequenti est illud: „Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona.“ [2] — Porro, quia Deus est tantum causa bonorum, fit, ut scientia approbationis versari dicatur circa bona et bonos, scientia reprobationis circa mala et malos. Et quia scientia reprobationis est negatio scientiae approbationis, reprobatio saepe dicitur ignoratio. Sic legimus in Scriptura de malis: „Nescio vos.“ [3] Et iterum legimus: „Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris.“ [4] Nimirum non novit Deus peccatores et iniquitates scientia approbationis.

ARTICULUS X.

NUM SCIENTIA DEI SIT CAUSA RERUM.

893. ***Assertio 1.*** **Scientia Dei est causa rerum.** Nam res sunt opera artis divinae. Omne autem artificium speciem habet ab intellectu artificis exsecutionem dirigente. Ergo etiam intellectus divinus est causa rerum exemplaris dans eis speciem et formam [5].

Assertio 2. **Scientia Dei per se sola non est causa rerum, sed adiuncta voluntate.** Secus enim Deus omnia faceret, quae cognoscit; faceret etiam peccata, quia cognoscit; non crearet liber, quia scientia per se, ut voluntatem antecedit, est Deo necessaria. Est hoc etiam expressa doctrina S. Thomae ll. cit.

Assertio 3. **Principium proxime exsecutivum in Deo non est intellectus, sed voluntas.** Nam de Deo iudicandum est se-

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 8.
[2] Gen. 1, 31. [3] Matth. 25, 12. Luc. 13, 27. [4] Hab. 1, 13.
[5] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 14. a. 8; De verit. q. 2. a. 14.

cundum analogiam creaturae. Atqui in nobis exsecutio proxime ad voluntatem spectat, non ad intellectum. Voluntate enim proxime membra movemus et membris res externas. Hoc videtur esse evidens per testimonium conscientiae et est communis hominum persuasio. Sine dubio haec est etiam mens S. Thomae. Is enim varios actus intellectus et voluntatis, quibus exsecutio operis in nobis peragitur, describens ultimo loco tamquam immediatum exsecutionis principium posuit usum, qui est actus voluntatis [1]; et data opera ostendit hunc usum voluntatis sequi scientiam practicam sive imperium rationis [2]. Profecto enim voluntatis est exsecutionem determinare, quantum ad exercitium actus, quum intellectus voluntatem dirigat, quantum ad speciem actus [3]. Si igitur in nobis exsecutio est proxime voluntatis, idem de Deo statuendum est. Et hoc etiam non semel expresse dixit S. Thomas. V. gr. legimus: „A scientia numquam procedit effectus nisi mediante voluntate . . ., quamvis in quibusdam sit idem voluntas et scientia, ut in Deo. Similiter etiam a Deo, quum sit causa omnium prima, procedunt effectus mediantibus causis secundis. Unde inter *scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam invenitur duplex medium: unum ex parte Dei, scilicet voluntas eius;* aliud ex parte ipsarum rerum.“ [4] Clarissime igitur dicit S. Thomas intellectum Dei esse causam rerum mediante voluntate, non immediate. Et iterum S. Doctor: „Quod est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate. *Voluntas enim est exsecutrix intellectus;* et intelligibile voluntatem movet. Et ita oportet, quod res creatae a Deo processerint per voluntatem.“ [5] Ergo intellectus est causa rerum mediata, quia movet voluntatem, quae est causa rerum immediata [6].

---

[1] Summa theol. 1. 2. q. 16. [2] Ibid. q. 17. a. 3.

[3] Ibid. q. 9. a. 1. [4] De verit. q. 2. a. 14.

[5] De pot. q. 3. a. 15. § Tertia ratio est.

[6] Nihilominus multi Thomistae, praesertim Bannesiani, docent intellectum Dei causam proximam rerum esse. Et Bannesiani quidem videntur putare sic se melius consulere praedeterminationi physicae defendendae. Verum falluntur. Nihil enim in controversia Bannesio-Molinistica refert, utrum concursum collatum, in quo Deum futura videre diximus, dicas esse actum intellectus an voluntatis. Si enim dicas eum esse actum intellectus, determinatio creaturae per modum condicionis determinat concursum Dei proxime in ratione causae et efficaciae et consequenter in ratione cognitionis. Generatim omnes istae machinae, quibus undique praedeterminationem physicam munire tuentur, parum efficaciae habent; non impedient, quominus semper ponatur formidabilis quaestio, utrum cum praedeterminatione stare possit libertas creaturae necne.

Assertio 4. **Scientia Dei practica, quae est causa rerum, est scientia simplicis intelligentiae et media, non visionis,** i. e. haec duplex scientia est, quae decreta Dei antecedit iisque coniuncta evadit imperium practicum exsecutionem divini decreti dirigens. Per illas enim duas scientias Deus omnes ordines rerum possibiles videt. Tunc his scientiis adiungitur decretum Dei liberum hunc ordinem prae aliis eligens et praefiniens; ita illae duae scientiae evadunt causa directiva totius operis divini creationis et gubernationis, quod sub hac directione per voluntaten divinam peragitur. Tandem in decretis, quibus Deus hunc mundum prae aliis elegit et per singula creationem et gubernationem rerum peragit, Deus videt res exsistentes scientia visionis; haec autem visio non causat res, quia sequitur decreta Dei, quae sunt causa immediata rerum. Scientia igitur visionis est speculativa tantum et exsistentiam rerum supponit. — Res probatur etiam ex comparatione humani artificis. Nam artifex non potest opus suum contemplari, nisi iam factum subsistit, quamquam cognitione et arte sua factum est. Hinc in artifice alia est cognitio practica, qua opus fit; alia visio, qua factum contemplatur. Idem igitur analogice de Deo dicendum. — Idem videtur etiam dicere naturalis hominum sensus. Et ipsa sacra Scriptura diserte in Deo distinguit scientiam practicam, quae res antecedit et causat, et visionem, quae res causatas supponit. Legimus enim: „Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quod esset bona.“ [1] Illud „fiat lux“ indicat imperium sive scientiam practicam, quam origo lucis sequitur secundum illud „et facta est lux“; denique successit visio secundum illud „et vidit Deus lucem“.

Itaque non audiendi sunt Bannesiani et alii Thomistae, qui censent scientiam practicam in Deo esse visionem. Nihilominus, quia visio a simplici intelligentia in Deo realiter non differt et haec accedente decreto voluntatis in illam tandem transit, liberiori modo loquentes dicere possumus scientiam, qua Deus res videt, esse causam earum. Sciendum autem est visionem esse causam rerum, ut est idem cum simplici intelligentia, non ut est praecise visio et a simplici intelligentia distinguitur.

Assertio 5. **Scientia Dei, ut speculativa est, res non facit, sed supponit.** Scientia enim, ut speculativa est, sive scientia

[1] Gen. 1, 3—4.

qua talis expressio est rei cognitae per actum vitalem cognoscentis; quare fieri dicitur assimilatione cognoscentis ad cognitum. Itaque cognitio qua talis non est productio rei, qua haec primum in se esse incipiat, sed reproductio, qua in cognoscente esse incipit. Et quoniam hoc in natura cognitionis positum est, de divina quoque scientia, quatenus non est nisi cognitio, verum est[1]. — Idem patet percurrendo per singula. Primo enim Deus cognitionem speculativam habet de se ipso. Iam vero comprehensio essentiae divinae, quae fit ab intellectu Dei, essentiam non facit, sed supponit. Item cognitio, quam de decretis suis Deus habet, ea supponit. Sic igitur assertio nostra verificatur, quantum ad obiectum formale scientiae divinae. Hinc praesumere licet eandem valere etiam de obiecto materiali. Verum videamus accuratius. In essentia sua Deus cognoscit possibilia. Etiam possibilia intellectus divinus non facit, sed supponit. Nisi enim possibilia in essentia divina essent tamquam termini imitabilitatis, Deus ea non cognosceret. Sic igitur possibilia secundum possibilitatem suam *internam* in essentia divina sunt, antequam cognoscantur. Concedimus autem Deum non posse velle et creare possibilia, nisi ea cognosceret; et sic possibilitas *externa* pendet ab intellectu divino, ut possibilitatem internam, quam supponit, cognoscit. Sic igitur assertio nostra verificatur de scientia simplicis intelligentiae. Scientiam mediam obiectum suum supponere constat ex iis, quae cum Molinistis de modo tradidimus, quo condicionata cognoscuntur. Verum etiam Bannesiani secundum sua principia nobis consentire debent. Nam scientia media secundum eos supponit decreta subiective absoluta et obiective condicionata; i. e. supponit veritatem liberi condicionate futuri, quae illis decretis determinatur; i. e. etiam apud Bannesianos scientia media supponit obiectum suum. Restat, ut scientiam visionis examinemus. Haec, ut assertione praecedenti vidimus, decreta, quibus res causantur, sequitur; supponit igitur res, quae sunt obiectum eius. Et haec satis sint in re evidenti. Concludamus igitur: Scientia speculativa non facit intelligibilia, sed per eam fit, ut ea, quae intelligibilia sunt et supponuntur, evadant actu intellecta.

Nota. Scientia practica, ut est scientia, versatur circa obiectum possibile et futuribile, quod est actuandum, illudque supponit; ut est practica et efficax, terminatur ad obiectum exsistens illudque non supponit, sed facit.

---

[1] Cf. Kleutgen, De ipso Deo n. 505.

894. Scholion. I. Quaeres, quid censendum sit de hoc adagio: „Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est, sed quia futurum est, Deus novit.“ [1]

Resp. 1. Illud adagium adhiberi solet, ut ostendatur libertatem cum praescientia Dei stare posse. Proxime igitur intelligendum est de libero futuro in hunc sensum: „Scientia et voluntas Dei non sunt causa futuri liberi praedeterminans; sed potius veritas liberi futuri per modum condicionis determinat scientiam Dei, primo mediam, deinde visionem.“ Si dictum sic intelligitur, per illud bene explicatur, cur libertas hominis per praescientiam Dei non laedatur. Bannesiani illud adagium tamquam viam conciliandi libertatem hominis et scientiam Dei admittere non possunt [2]. — Hanc explicationem nostram axiomatis indicat S. Thomas his verbis: „Intentio Origenis [3] est dicere, quod scientia Dei non est causa, quae inducit necessitatem in scito, ut ex hoc cogatur aliquid evenire, quia Deus illud scit.“ [4] Nimirum dictum Origenis hoc intentum nullo modo efficit, nisi verba eo, quem diximus, modo intelliguntur [5].

2. Deinde illud adagium generatim intelligi potest et debet in hunc sensum: „Scientia Dei qua talis non facit obiectum suum, sed supponit.“ Hoc etiam indicavit S. Thomas: „Origenes locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis nisi adiuncta voluntate.“ [6] Verum haec interpretatio, si attenditur intentum Origenis, quod est libertatis humanae et praescientiae divinae concordia, primam non excludit, sed involvit, ita ut integer sensus sit: „Scientia (speculativa qua talis) non facit obiectum, sed supponit; ergo, quamquam Deus scit futurum,

---

[1] Multos Patres illo axiomate utentes citatos invenis apud Kleutgen l. c. n. 502. ad calcem. Adhibetur autem ab iis, ut demonstrent praescientiam Dei non obstare libertati hominis. Unde patet omnes illos Patres longe ante Molinam fuisse Molinistas. Nemo enim Bannesianus salvis suis principiis per illam viam concordiam libertatis humanae et praescientiae divinae tentare potest.

[2] Revera multi Bannesiani principium ut falsum omnino reiciunt (cf. Kleutgen l. c. n. 503. ad calcem). Sed hodie, quum constet illud S. Patribus usitatissimum fuisse, puto eos cautiores fore, ne totam traditionem ecclesiasticam damnare videantur.

[3] Locus Origenis illud principium continens, quem interpretatur S. Thomas, invenitur Comment. in epist. ad Rom. l. 7. n. 8. Migne, P. G. XIV, 1126.

[4] De verit. q. 2. a. 14. ad 1.

[5] Dices: Cur ipse S. Thomas haec omnia non prolixius ipse indicavit? — Resp. Illis temporibus doctrina de concursu nondum tam accurate et distincte per singulas quaestiunculas, quae suboriuntur, explicabatur. S. Doctor igitur germina plantavit, quae a doctoribus posteris evolvebantur. Itaque mirari non debemus S. Thomam in his rebus saepe brevibus verbis id edicere, quod sine dubio verum est, ulterioribus subtilitatibus, quas curiosior investigatio movet, simpliciter omissis.

[6] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 8. ad 1.

non sequitur Deum esse causam eius praedeterminantem, sed potius forsan futurum per modum condicionis suppositae scientiam divinam determinat; et revera ita est in futuro libero; propterea praescientia Dei non adversatur libertati." *Et hic est sensus verus et proprius et integer illius adagii.* Sic rem etiam intelligunt Molinistae, qui illo principio ad libertatem hominis salvandam exemplo veterum uti solent [1].

3. Si solum consideramus alteram partem adagii: „Quia futurum est aliquid, cognoscitur a Deo", ei tribuere possumus sensum causalem, non ut significetur causa cognitionis divinae ontologica, sed causa cognitionis nostrae logica. Nimirum visio rei in nobis causat persuasionem Deum hanc rem ab aeterno praescivisse. Etiam hoc est S. Thomae: „Quod dicit Origenes ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea praescierit; non tamen res futurae sunt causa, quod Deus sciat." [2]

II. Quaeres, quid iudicandum sit de hac assertione: „Non ideo Deus res novit, quia sunt; sed ideo sunt, quia novit." [3]

Resp. Deus hunc mundum tamquam librum perfectiones divinas revelantem composuit. Quemadmodum igitur de aliquo scriptore dicendum est: „Hic homo has res non ideo novit, quia eas scripsit; sed ideo scripsit, quia novit", ita etiam dicendum est Deum res non ideo novisse, quia eas creavit et quia sunt, sed ideo eas esse creatas, quia eas novit. Et revera Augustinus, apud quem illud dictum invenitur, illustrat rem similitudine artificis humani, cuius opus ideo est, quia notum erat artifici [4].

---

[1] Saepissime veteres, ut ostendant praescientiam Dei non tollere libertatem hoc vel simili exemplo utuntur: „Si ego Socratem currere video, non sequitur eum necessario currere; similiter si Deus praescit Socratem cursurum esse, non sequitur eum necessario esse cursurum." Unusquisque videt hoc exemplum omni vi destitui, nisi supponitur: „Quemadmodum visio mea cursum Socratis non determinat, sed supponit, ita praescientia Dei Socratem ad cursum non praedeterminat, sed eum cursurum esse supponit." Nam ratio, cur visio mea Socratem non necessitet, praecise in eo est, quia cursum Socratis non determinat, sed determinatum supponit. — Has veterum loquendi rationes passim frequentatas si quis animo a praeiudiciis libero considerat, eum puto intelligere debere, quam late ante Bannesium Molinismus semper et ubique et apud omnes regnaverit.

[2] Ibid.

[3] Illo dicto libenter usus est S. Augustinus (cf. De Trin. l. 15. c. 13. Migne, P. L. XLII, 1076; De civ. Dei l. 11. c. 10. n. 3. Migne, P. L. XLI, 327). Augustinum imitatus est S. Gregorius M. (cf. Mor. l. 20. c. 32. vel al. 23. vel 24. n. 63. Migne, P. L. LXXVI, 176). Generatim autem raro ita loquuntur veteres, quamquam passim, ut per se evidens est, inculcant Deum scientia et voluntate sua esse causam rerum. Ceterum consideratione dignum est Augustinum et Gregorium proxime respicere res futuras necessarias, quum doctores, quos antea consideravimus, maxime respiciant actiones futuras liberas.

[4] Cf. De civ. Dei l. c.

Sensus igitur verus illius dicti proxime est hic: „Non ideo Deus *res* novit scientia speculativa simplicis intelligentiae, quia actu erunt; sed ideo actu erunt, quia novit eas scientia practica simplicis intelligentiae." Si autem illud dictum ad *actiones* bonas futuras liberas extendere vis [1], sensus est: „Non ideo Deus actum bonum novit scientia media speculativa, quia actus absolute futurus est; sed ideo actus absolute futurus est, quia Deus eum novit scientia media practica." Nimirum Deus, quum omnes ordines rerum possibiles, etiam ut actus liberos continent, scientia simplicis intelligentiae et media videret, unum ex his ordinibus, ut actu fieret, elegit ita, ut bona necessaria et libera, quae hic ordo continebat, approbaret et intenderet, peccata vero reprobaret et permitteret.

CAPUT XXI.

DE VOLUNTATE DEI GENERATIM.

PROLOGUS.

895. Hoc capite primo ostendemus Deum esse volentem. Iam vero voluntatis nostrae proprium est, ut multos habeat actus, quorum unus est causa alterius. Velut ex intentione finis procedimus ad electionem mediorum et ex electione ad exsecutionem, quae fit per usum. Insuper voluntas nostra boni indigens et cupida bonitate rerum externarum multipliciter afficitur, allicitur et movetur; movent etiam nos saepe aliorum preces vel consilia vel praecepta. Est igitur voluntatis nostrae multiplex causa. Quare inquirendum est, num etiam voluntatis divinae sit aliqua causa. Post haec potissimas voluntatis divinae proprietates describemus. Denique varios voluntatis divinae actus enumerabimus. Monemus autem lectorem in multis inter intellectum et voluntatem Dei analogiam et proportionem haberi. Ad quam, si attenditur, disputationes de intellectu et voluntate Dei saepe se mutuo illustrant. Nos, ne taediosi simus, hunc parallelismum non semper expressis verbis efferemus, eum lectori inveniendum relinquentes. Sed disputationis modo et ipsa verborum, quibus utimur, electione

---

[1] Ad peccatum vel etiam ad solum actum physicum peccati dictum Augustini extendi non debet, quia Deus haec non intendit. Est quidem Deus concursu suo causa actus physici peccati, sed non intendit eum, ut contra Baylium dudum explicavimus.

illa similitudo manifestabitur. — Sunt secundum dicta quattuor huius capitis articuli:

Articulus I. Deum esse volentem.
„ II. Num voluntatis divinae sit aliqua causa.
„ III. Quae sint potissimae proprietates voluntatis divinae.
„ IV. De actibus voluntatis divinae.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE VOLENTEM.

Thesis LI. Deus est volens.

896. **Probatur.** 1. (Ex argumento cosmologico.) Deus est creator hominis. Atqui homo voluntate praeditus est. Ergo in Deo etiam est voluntas, et quidem non eminenter tantum, sed formaliter. Nam voluntas, quum sit perfectio simplex, eminenter in aliqua natura esse non potest, quin insit formaliter. Velle autem esse perfectionem simplicem inde sequitur, quia secundum rationem formalem nullam involvit imperfectionem. Praeterea multa sunt, ut summa auctoritas, summa beatitudo et summa liberalitas, quae ex omnium consensu sunt perfectio simplex et tamen sine voluntate esse non possunt; ergo etiam voluntas debet esse perfectio simplex [1].

2. (Ex argumento teleologico.) Deus est, qui intellectu suo mirabilem huius mundi fabricam sapientissime construxit. Atqui agens intellectuale in res exteriores intellectualiter non agit nisi media voluntate. Ad rem S. Thomas: „Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura absque aestimatione boni et mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis; agit enim res per intellectum [ut argumento teleologico scimus]. Est igitur in Deo voluntas." [2]

3. (Ex argumento deontologico.) Deus est legislator supremus, qui ratione et voluntate sua ad recti ordinis custodiam nos obligat.

4. (Ex argumento ethnologico.) Omnes gentes numen colunt et adorant, preces ad illud fundunt, illud timent ultorem scelerum.

---

[1] Cf. S. Bonaventura, In sent. l. 1. d. 45. a. 1. q. 1.

[2] Contra gent. l. 1. c. 72. n. 5.

Atqui honore frui, precibus moveri, scelera ulcisci non est nisi naturae voluntate praeditae. Ergo ex omnium hominum persuasione natura divina voluntate potitur.

5. (Ex ratione primi principii.) a) Omne agens agit propter finem. Atqui agentia naturalia finem non cognoscunt neque ipsa sibi praestituunt. Haec igitur agentia non agunt propter finem, nisi quatenus in finem moventur et diriguntur a superiori agente, quod eis finem praestituit. Agens autem, quod est supra omnia agentia naturalia, non est nisi Deus. Ergo Deus agentia naturalia in finem ordinat. Id autem, quod aliud in finem ordinat, per se agit propter finem. Id vero, quod per se agit propter finem, voluntate agit. Voluntas enim sola per se in bonum et finem tamquam in proprium obiectum tendit. Ergo Deus voluntate agit.

b) Res huius mundi contingentes sunt; potuit enim hic mundus vel omnino non esse vel alius esse quam est. Iam vero exsistentia entis contingentis exigit libertatem causae. Ergo Deus liber est; si enim ex necessitate mundum creasset et disposuisset, mundus et dispositio eius essent necessaria. Atqui libertas non invenitur nisi in voluntate. Ergo in Deo est voluntas.

6. (Ex intellectualitate Dei.) In quolibet habente intellectum est voluntas. Atqui Deus habet intellectum. Ergo in eo est voluntas.

Prob. Mai. Quaelibet res ad perfectionem suam hanc habet inclinationem, ut, quando non habet ipsam, tendat in eam et, quando habet ipsam, quiescat in ea; et haec inclinatio est secundum modum, quo res perfectionem habet. Atqui id, quod est intellectuale, perfectionem suam habet non solum per modum naturae, sed etiam ita, ut cognoscat et intelligat eam. Ergo ens intellectuale inclinatur in perfectionem suam, ut in bonum cognitum et intellectum. Talis autem inclinatio vel talis appetitus est voluntas, quippe quae definiatur appetitus boni per intellectum apprehensi. — Argumentum est S. Thomae [1]. Valor eius multum impugnatur. Nos censemus illud habere vim vere demonstrativam.

Scholion. Voluntas non est accidens Dei. Nam similis plane est in Deo ratio intellectus et voluntatis. Ergo „sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle" [2]. Et hoc, quod velle divinum est essentia divina et ens a se, proprietas fundamentalis velle divini haberi debet. Quia essentia Dei est velle divinum, propterea Deus per essentiam suam

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 19. a. 1.

[2] S. Thomas l. c. Cf. Contra gent. l. 1. c. 73.

totam perfectionem sui velle possidet; propterea velle divinum, etiamsi ad obiecta externa extenditur, earum non indiget, iis non afficitur, movetur aut ullo modo perficitur; propterea per essentiam suam Deus debet habere obiectum, quod solum voluntatem eius determinat et ratione cuius vult, quaecumque vult; propterea velle divinum, ut ipsa essentia divina, infinitam perfectionem habet.

ARTICULUS II.

NUM VOLUNTATIS DIVINAE SIT ALIQUA CAUSA.

***Assertio.* Divinae voluntatis multiplex ratio potest assignari, sed nulla causa.**

897. **Explicatur.** I. Deus ipse sibi est ratio volendi. Nam sicut in nobis anima est principium eliciens actum volendi, ita etiam in Deo ratione ratiocinata distinguimus essentiam et actum volendi illamque concipimus tamquam principium huius. Neque solum per modum principii elicientis Deus est sibi ratio volendi, sed etiam per modum obiecti et finis. Nam obiectum formale voluntatis divinae, ut videbimus, est essentia divina, ita ut ratione sui Deus amet, quaecumque amat. Itaque primo essentia sive bonitas divina est ratio, cur Deus se ipsum amet. Eadem bonitas est etiam ratio, cur ad alia obiecta voluntas divina extendatur. Nam „finis", inquit S. Thomas, „est ratio volendi ea, quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso" [1].

Neque tamen Deus est causa efficiens vel finalis sui velle. Nam velle divinum est ipsa substantia Dei. Nihil autem est suimetipsius causa; sed causa et causatum realiter distinguantur necesse est. Propterea Deus dici debet principium (quasi eliciens) et ratio finalis sui velle, non causa [2]. Neque tamen, ut patet, Deus se ipsum tamquam bonum absens desiderat, sed se tamquam bonum praesens amat et in se ipso gaudet.

898. II. Etiam res externae Deo sunt ratio volendi. Nam 1. interdum sunt ratio volendi secundum analogiam quandam

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 86. n. 1.

[2] Contra hoc obici non debet, quod apud S. Thomam legimus: „Voluntati causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi" (Contra gent. l. 1. c. 87). Nam ibi S. Thomas voce causae liberius utitur loco principii vel rationis. Sed hic liberior modus loquendi hodie non est imitandus. Etiam ipse S. Thomas ibidem capite praecedenti bonitatem divinam appellat rationem volendi, non causam.

causae efficientis moralis. Nimirum preces et merita nostra Deo sunt ratio, ut conferat nobis bona petita et praemia. — Tamen in hoc preces et merita nostra non sunt vera principia voluntatis divinae, sed per se sunt fere *occasiones*. Deus enim propter se, non propter nos, preces et merita nostra respicit et intra certos limites respicere debet, ut sic revelet bonitatem et iustitiam suam[1].

2. Res externae sunt etiam Deo ratio volendi secundum analogiam quandam causae finalis. Nam res creatae ita dispositae sunt, ut aliae ad alias, omnes vero ad bonum universi ordinentur. Quatenus igitur hic ordo est ex voluntate Dei, eatenus bonum unius dici potest ratio, cur Deus velit aliud. Profecto nisi ita esset, non esset, cur in mundi fabrica Dei sapientiam admiraremur. Sapientia enim in eo relucet, quod Deus ad bonum unius rei aptissime alias res ordinavit et quod ita bonum unius rei intentum Deo erat ratio volendi alias res tamquam ea, quae sunt ad illud bonum. Ad rem S. Thomas: „Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur, quod bonum universi sit ratio, quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo.“ [2] Et iterum: „Supposito, quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate, quod velit ea, quae ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio, quare illud sit. Ratio igitur, quare Deus vult ea, quae requiruntur ad unumquodque, est, ut sit illud, ad quod requiritur.“ [3] — Huc etiam pertinet, quod Deus, quum vult causas, debet etiam generatim velle effectus earum naturales, etsi interdum miraculo ex iustissimis causis exceptio fieri potest. Ratio est, quia id spectat ad integritatem causae et ad bonum et ordinem universi. Si aliter esset, actum esset inter homines de omni scientia rerum naturalium. Haec enim scientia in eo est, ut eventuum naturalium causas naturales quaeramus; supponit igitur haec scientia res non sola voluntate divina fieri, sed causas naturales communiter secundum propriam suam naturam agere. Nihilominus contra falsam scientiam tenere debemus primam eventuum causam non esse in rebus creatis, sed

---

[1] Hic utiliter leguntur speciatim ea, quae theologi de precibus et meritis Christi Domini disputant. Nos ea omittere debemus, quia ad philosophum non spectant.

[2] Contra gent. l. 1. c. 86. n. 2. [3] Ibid. n. 3.

in voluntate Dei, quae causas naturales creavit et ad earum operationes cooperatur [1].

Neque tamen res creatae causa finalis velle divini sunt. Nam etsi Deus vult bona particularia esse propter bonum totius, ipsum tamen bonum totius non vult nisi propter bonitatem suam increatam. Nullo autem modo res creatas vult propter aliquod bonum iis proprium, ut iis perficiatur, quasi iis indigeat et in iis inveniat bonum, quod non in se totum praehabet; Deus enim per se est absolute perfectus et nullius indiget. Quoniam igitur solus finis ultimus voluntatem movet vel determinat, res creatae non sunt finis vel causa finalis velle divini. Causa enim velle divini omnino cogitari nequit, quia velle divinum est substantia Dei, quae est a se sine ulla causa. Itaque ratio finalis proprie dicta velle divini est sola bonitas increata. Tamen bonum quoque universi appellatur ex usu Doctorum ratio voluntatis divinae; si vero modum huius rationis significare vis, poteris dicere bonum universi esse rationem *quasi finalem,* cur Deus velit bona particularia.

899. III. In Deo unus actus voluntatis appellari potest ratio alterius. Sequitur ex dictis. Rem optime explicat Suarez: „Certum est actus in divina voluntate non habere inter se illam causalitatem, quam habent in nostra voluntate, quia in nobis realiter efficiuntur et inter se distinguuntur, et ita unus potest ab alio manare; in divina autem voluntate solum est unus simplicissimus actus, quo omnia vult. Nihilominus inter obiecta illius actus est ordo finis et mediorum; nam ‚quae sunt a Deo, ordinata sunt' (Rom. 13, 1). Et ideo propriissime dicitur velle Deus unum propter aliud, quia locutio illa solum significat ordinem ipsorum obiectorum inter se. Et ita loquitur Scriptura: ‚Omnia propter semetipsum operatus est Deus' (Prov. 16, 4.), et similia, quae passim occurrunt . . . Et hinc fit, ut nos cum fundamento in re ratione distinguamus actus circa illa obiecta, quae inter se ut finis et media comparantur, et ita unum intentionem [finis] vere nominamus et alium electionem [medii]. Unde ulterius sequitur, quod, sicut unum attributum potest esse ratio alterius adeo, ut vere dicamus Deum esse immutabilem, quia est simplex, ita etiam unus actus voluntatis divinae possit esse ratio alterius. Atque ita constat illas etiam propositiones, de quibus dubitat Cajetanus: ‚Deus vult hoc, quia vult illud', vel: ‚hoc est a Deo volitum, quia illud

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 5. ad 2. et 3.

fuit volitum', si solum dicant rationem attributalem, ut sic dicam, veras esse, licet sint falsae quoad causalitatem realem, in quo sensu a nullo videntur proferri." [1] Itaque simpliciter dicendum est: Deus vult unum esse propter aliud; vult unum propter aliud; vult unum, quia vult aliud. Nam omnes illas propositiones nemo intelligit nisi secundum illum verum sensum, quem explicavit Suarez [2].

Scholion. Voluntatem divinam diximus posse habere rationem volendi finalem vel quasi finalem. Harum rationum post S. Thomam [3] quadruplex genus distingui solet. Ratio *decentiae* habetur, quando finis eo, quod est ad finem, nullo modo indiget neque fini ex eo aliquid accrescit, sed meram gloriam externam inde habet. Sic Deus res creatas vult propter suam bonitatem. Ratio *utilitatis* habetur, quando finis ad maiorem suam perfectionem vel maius commodum alia re indiget. Sic Deus propter hominem tantam bonorum abundantiam in hac terra esse vult. Ratio *necessitatis ex suppositione* habetur, quando finis sine alia re esse omnino non potest, quamquam ipse finis non est necessarius. Sic propter hominem aerem esse Deus vult. Ratio *necessitatis absolutae* non habetur nisi in amore, quo Deus in se ipsum fertur.

ARTICULUS III.

QUAE SINT POTISSIMAE PROPRIETATES VOLUNTATIS DIVINAE.

900. Proprietates divini velle, quas hic notamus, aliae pertinent ad velle, qua tale: clarum, purum, independens; aliae ad vitam Dei generatim: aeternum, immutabile; aliae ad quamlibet Dei perfectionem: a se, infinitum, simplex. Itaque ex ordine dicimus velle divinum esse

1. clarum, quia hoc velle nullo modo caeco naturae instinctu et inclinatione regitur; sed ex clarissima, plenissima, certissima intellectione gignitur;

2. purum, quia Deus non determinatur ex propria indigentia neque suam quaerit utilitatem, sed sola bonitate increata, quae est essentia eius, regitur, ut eam amet, in ea quiescat eamque ad extra, si ita placuerit, diffundat. Neque in opere externo quaerit commodum proprium, sed absolutissima benevolentia nihil agit, nisi ut creaturam bonitatis divinae aliquo modo participem reddat;

---

[1] De Deo l. 3. c. 7. n. 12.

[2] Neque obici debet S. Thomas: „Vult ergo Deus hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc" (Summa theol. p. 1. q. 19. a. 5). Nam illa non dicit, ut statuat regulam loquendi, sed ut verbis summopere praegnantibus neget in Deo esse plures actus, quorum unus causet alium; id quod ex contextu patet. Illa regula loquendi in usu practico nimia incommoda haberet, quam quae sustineri posset.

[3] Contra gent. l. 1. c. 86.

3. independens, quia Deus non determinatur ex aliena bonitate. Ipse est voluntatis suae principium et finis et regula. Se ipsum quidem amat necessario, sed ex clara cognitione et aestimatione infinitae suae bonitatis. Alia a se vult libere; neque ullo modo eorum bonitate allicitur vel afficitur, sed eas amat propter solam bonitatem increatam, quam iis communicare vult; neque ulla ratione ab iis pendet, sed potius illa facit a se dependere et ad se ordinari. Non afficitur Deus rebus, sed efficit eas;

4. aeternum, quia Deus se necessario et aeternaliter amat neque umquam circa ea, quae libere vult, eius voluntas suspensa et anceps esse potuit;

5. immutabile, quia numquam Deus potest ab amore sui deficere neque umquam consilia circa ea, quae libere vult, mutat;

6. a se et subsistens. De hac proprietate fundamentali diximus a. 1. schol.;

7. infinitum, quia Deus amat se bonum infinitum infinito amore. Non tamen Deus est omnivolus, quia non vult omnia possibilia creare et quia homo multa, peccata dico, vult, quae Deus non vult. Neque tamen quidquam boni exsistere potest, quod Deus non voluit, et ipsa peccata permissioni eius subsunt;

8. simplex, quia Deus omnia unico actu indivisibili vult: se necessario, finita libere. Eodem actu vult finem et ea, quae sunt ad finem, neque ab actu ad actum transit, ut voluntas nostra ab intentione finis ad electionem mediorum procedit. Eadem realitas simplicissima est substantia volens, est facultas volitiva, est actus volendi, est obiectum formale, quod solum ratione sui volitum est et ratione cuius Deus vult, quaecumque vult. — Nihilominus huius simplicissimi actus, qui est velle divinum, multi sunt termini; et secundum multitudinem terminorum, in quos voluntas Dei libere fertur, multa decreta eius distinguimus [1].

ARTICULUS IV.
DE ACTIBUS VOLUNTATIS DIVINAE.

901. I. 1. Deus circa se ipsum habet actum amoris. Fertur enim in se tamquam in bonum infinitum infinito amore, quatenus sibi vult bonum infinitum et summam de se ipso complacentiam habet [2].

---

[1] Possunt etiam aliae proprietates velle divini numerari, ut sanctitas, omnipotentia etc.

[2] Disputant, num Deus se amet amore benevolentiae et concupiscentiae. In hac quaestione in memoriam revocari debent, quae c. 15. a. 5. tradidimus

2. Deus circa se ipsum habet etiam actum gaudii. Nam ex amore sequitur gaudium, quando bonum concupitum ab eo, cui illud concupiscimus, possidetur. Ergo etiam amor divinus summum gaudium habet de bono infinito, quod inamissibiliter a Deo possidetur [1].

II. Porro videndum de actibus divinae voluntatis circa res creatas. Quantum ad hoc sciendum est in omni voluntate triplicem ordinem actuum distingui. Prima distinctio actuum est secundum eum ordinem, quo in appetitu sensitivo passiones numerantur, quatenus hi passionum actus in voluntate spiritualiter esse possunt seclusa perturbatione passionum. Altera distinctio actuum est iuxta progressum voluntatis humanae in deliberationibus suis. Tertia distinctio est secundum genera virtutum.

Quantum ad primam divisionem sciendum est undecim passiones in appetitu sensitivo numerari. Sex sunt in concupiscibili: amor et odium, gaudium et tristitia, desiderium et fuga; quinque in irascibili: spes et desperatio, audacia et timor, denique ira [2]. His respondentes concipi possunt undecim voluntatis actus. Quaeritur, num omnes hi actus sint in voluntate divina, ut versatur circa obiecta creata. Ex ordine dico:

---

de conceptu amoris perfecti, complacentiae, benevolentiae, familiaritatis, concupiscentiae. Ex quibus patet Deum se amare amore complacentiae, quia ratio, cur Deus se amet et sibi bonum velit, est summa eius perfectio; item amat se amore concupiscentiae, quia ipse est bonitas, quam sibi vult. Non autem amat se proprie amore benevolentiae vel familiaritatis, quia hic amor est ad alios. Sed si benevolentia latius sumitur pro amore erga quamlibet personam sive nostram sive alienam, Deus benevolentiam erga se habet. Et hic amor benevolentiae est plane summus. Nam eo maior est benevolentia, quo maior est unio amantis et amati. Atqui in amore, quo Deus erga se tenetur, haec unio est summa; habetur enim absoluta identitas subiecti amantis, facultatis, actus et obiecti amati. Deinde eo maior est benevolentia, quo maior est perfectio obiecti amati. Atqui in amore, quem Deus erga se habet, res amata est infinite perfecta.

Obiciunt aliqui: Concupiscentia non est nisi boni, quod aliquo modo a subiecto amante distinguitur; atqui Deus a se ipso non distinguitur; ergo se ipsum non amat amore concupiscentiae. — Respondeo litem esse de verbo. Dico igitur Deum circa se habere concupiscentiam non illam angustius dictam, quam definit obiciens, sed illam latius dictam, quae abstrahit ab identitate vel distinctione amantis et amati.

[1] Cf. de amore et gaudio Dei circa se ipsum S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 90. 91.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 22—48.

1. Deus circa creaturas habet actum amoris. Ex Dei enim amore omnia bonitatem suam acceperunt[1]. Hinc etiam in Deo est gaudium de bonis creaturarum et praesertim rationalium et maxime de illo bono, quod aeternam eorum salutem spectat. Nam gaudium comitatur amorem, quando bonum est praesens. — Num in Deo sit proprie desiderium, controvertunt. Sed lis non potest esse nisi de verbo. Certum est Deum non sibi aliquid creatum desiderare, quia nullius indiget. Tamen in Deo videtur esse desiderium, quatenus nobis vult aliquod bonum, quod non habemus[2].

2. Num in Deo sit proprie odium, controvertitur. Id asserendum esse videtur. Et primo quidem in Deo est odium abominationis, quod respicit ipsum malum, praesertim peccatum; peccatum enim a Deo nullo modo amatur. Deinde in Deo est odium inimicitiae, quod respicit peccatorem, *ut est peccator*, praesertim in inferno. Nam Deus vult damnato, ut est talis, malum qua malum et poenam; non quidem Deus finaliter in malo damnati quiescit, sed refert illud ad bonum iustitiae, verum id non destruit omnem rationem odii. Neque tamen Deus damnatos odit absolute; nam amat eos, in quantum naturae quaedam sunt[3].

---

[1] Si quaeris, qualis sit hic amor, dicendum est Deum creaturas amare amore complacentiae propter perfectionem earum, quatenus per eam imitantur et manifestant bonitatem increatam Dei. Hinc sequitur erga naturas rationales in Deo esse veram benevolentiam; id quod ex postea dicendis magis patefiet. Creaturas autem irrationales amat etiam amore concupiscentiae, quia eas vult esse propter bonum creaturae rationalis; concupiscit igitur eas nobis. Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 20. a. 2. ad 3; Contra gent. l. 1. c. 91. n. 1. Sibi Deus nihil ex creaturis concupiscit.

[2] Ita sentiunt Kleutgen, De ipso Deo n. 584; Suarez, De Deo uno l. 3. c. 7. n. 4. Videtur etiam esse mens S. Thomae. Nam Summa theol. p. 1. q. 20. a. 2. ad 3. dicit Deum bona creata non sibi concupiscere, sed nobis; si autem Deus nobis concupiscit bona absentia, etiam ea desiderat nobis, nisi nimis artificiosis et violentis distinctionibus uti volumus. Neque contra esse videtur, quod Contra gent. l. 1. c. 89. n. 7. legimus: „Spes in Deo esse non potest et similiter neque desiderium alicuius non habiti", nam haec verba optime intelligi possunt de eo, quod Deus sibi nihil desiderat. Cf. etiam Summa theol. p. 1. q. 20. a. 1. ad 2.

[3] Ioannes a S. Thoma (In p. 1. q. 21. Summae theol. disp. 6. a. 2. n. 4—7.) censet in Deo nullum omnino esse odium. Sed disputatio eius nimis artificiosa est. Scheeben (Dogmatik, 2. Buch n. 562—563.) censet in Deo esse odium abominationis, non inimicitiae; sed ratio eius ad summum probat Deum non odisse peccatorem absolute. Kleutgen (l. c. n. 583.) et Suarez (l. c. n. 5.) idem, in quantum video, censent, quod nos diximus. Et videtur etiam esse mens S. Thomae: „Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, amat.

— Num in Deo sit actus fugae, iterum controvertitur. Verum de hoc similiter iudicandum est ac de desiderio. Censemus igitur Deum nullum malum proprium fugere, quia in eum cadere non potest; sed respectu nostri habet actum fugae, quatenus desiderat, ne nos malum incurramus. — In Deo non esse proprie tristitiam constat, quia tristitia importat miseriam, quae in Deo nulla est. Verum loco tristitiae in Deo est actus cuiusdam displicentiae, quia, quemadmodum de bonis nostris Deus gaudet, ita mala nostra ei displicent, quamquam non affligunt aut contristant.

3. Actus voluntatis, qui passionibus irascibilis respondent, in Deo nulli sunt. Non est igitur in Deo proprie spes aut desperatio aut audacia aut timor aut ira. Nam hi actus circa rem arduam versantur. Deo autem nihil est arduum. Qua de re apud omnes auctores constat; de sola ira est controversia, utrum proprie an metaphorice de Deo dicatur. Censeo iram in Deo non esse propriam, tum quia ira nascitur ex tristitia de malo adiacente, quae in Deo nulla est, tum quia ira est contra malum, quod non pellitur nisi cum difficultate, quae in Deo haberi nequit[1]. Loco autem

---

Sic enim et sunt et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt. sed ab esse deficiunt. Et hoc in eis a Deo non est. Unde secundum hoc ab ipso odio habentur" (Summa theol. p. 1. q. 20. a. 2. ad 4). Neque obstare videtur. quod S. Thomas (Contra gent. l. 1. c. 96.) dicit Deum nihil odisse. Si enim comparas c. 95. n. 2. et c. 96. n. 1. hunc habes contextum: „Odisse est velle malum alicui. Atqui Deus non potest velle malum; nulla enim voluntas vult malum, nisi malum apparentiam boni habeat; Dei autem intellectus non fallitur, ut malum sumat pro bono. Ergo Deus non potest odisse." Vides S. Thomam hic odium sumere sensu praegnanti pro voluntate, quae vult malum propter ipsum malum. Tale utique odium in Deo non est, qui non vult malum, nisi propter bonum. „Deus", inquit S. Thomas (Summa theol. 1. 2. q. 87. a. 3. ad 3.), „non delectatur in poenis propter ipsas; sed delectatur in ordine suae iustitiae, quae haec requirit." Quin illud odium praegnanter dictum in nulla voluntate creata est, nisi aut errat aut peccat. De hoc autem odio hic non loquimur, sed de odio generatim, quod potest esse per se sapiens et sanctum. An putas nobis nullo modo licere odio habere diabolum (cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 25. a. 6. 11)? — Generatim in auctoribus legendis caute vigilandum est, ne certis quibusdam terminis misere decipiaris. Speciatim voces amoris et odii apud veteres valde ambiguae sunt. Cave igitur v. gr, si legis Deum non amare possibilia, ne putes divinam voluntatem nullo actu circa ea versari.

[1] Ita etiam sentit S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 20. a. 1. ad 2; Contra gent. l. 1. c. 89. n. 11. Neque obstare videtur, quod Summa theol. 1. 2. q. 47. a. 1. ad 1. Deo iram tribuit; hic enim textus optime intelligi potest de ira improprie dicta sive de vindicta. — Ceterum ira et odium sunt actus valde

irae in Deo est vindicta, quatenus per iustitiam vindicativam peccata punire vult. Haec enim vindicta non importat tristitiam vel arduitatem. „Ira Dei", inquit S. Augustinus, „nihil est aliud quam iusta vindicta." [1]

Nota. Amor et odium sunt actus voluntatis radicales, quia omnis actus voluntatis, qui est circa aliquam rem, supponit vel includit aliquo modo amorem aut odium illius rei. Ultima autem radix omnis velle est amor, ad quem ipsum odium revocatur [2]. Est autem in hoc magna differentia inter Deum et nos. Nam in nobis actus odii ab amore, quo gignitur, realiter differt, in Deo est distinctio tantum rationis et diversitas terminorum. Propterea odium in nobis non est amor; sed in Deo odium est ipse amor, ex quo odium nascitur. Itaque, si quis auctor negat in Deo esse odium, diligenter circumspice, utrum loquatur de odio generatim an de solo odio realiter distincto ab amore; aliis verbis: considerandae sunt magis rationes, quas doctores afferunt, quam voces, quibus utuntur.

III. Alio modo actus voluntatis distinguuntur secundum progressum voluntatis humanae in deliberationibus suis. Ita distinguuntur sex actus: amor simplex, intentio finis, consensus, electio medii, usus exsecutivus, fruitio vel gaudium in bono obtento [3]. De amore et gaudio satis dictum est; consensus aequiparatur amori (mediorum). Consideranda remanent intentio, electio, usus sive exsecutio. Hi actus sunt proprie et formaliter in Deo. Est enim in Deo intentio, quia vult finem; est in eo electio, quia vult medium et vult illud esse propter aliud tamquam finem; est in eo usus vel potius exsecutio, quia voluntate ad extra operatur [4].

---

affines, quia uterque vult malum eius, quem persequitur (cf. S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 46. a. 6. et 7). Hinc sicut veteres interdum loquuntur de odio quodam praegnanter dicto, quod in Deo non est, sic etiam concipi potest ira quaedam praegnanter dicta, quam in Deo esse nemo contendet. Propterea, si quis auctor negat in Deo esse iram, non statim tamquam patronus sententiae nostrae venditari debet; sed inspiciendae sunt rationes, propter quas id negat. Si unica ratio eius est, quod Deus non vult malum peccatoris et damnati propter ipsum malum, ille auctor specietenus nobiscum sentit, non re; negat enim in Deo esse iram praegnanter dictam, non negat inesse iram communiter dictam.

[1] De Trin. l. 13. c. 16. n. 21. Migne, P. L. XLII, 1030. Idem dicit ep. 190. (al. 157.) n. 10. Migne, P. L. XXXIII, 860.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 20. a. 1.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 6—16.

[4] In nobis electionem praecedit consilium rationis et usum imperium rationis (cf. S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 14. 17). Hinc ipsa electio, quae est ex consilio, saepe appellatur consilium voluntatis et usus, qui est ex imperio, appellatur imperium voluntatis. Praesertim in Deo usus semper appellari solet imperium, quia Deus rebus proprie non utitur, quum ex iis utilitatem non habeat. Revera autem imperium frequentissime apud S. Thomam actum

Ergo omnes illi sex actus sunt in Deo. Tamen omnes in Deo sunt unus idemque actus, et ideo v. gr. usus non causatur ab electione, sicut in nobis. Cf. quae a. 2. diximus[1].

IV. Tertia divisio actuum voluntatis est secundum genera virtutum. Sic in Deo est actus misericordiae, actus iustae remunerationis pro merito etc. Huc omnia faciunt, quae c. 25. de attributis Dei moralibus disseremus.

CAPUT XXII.

DE OBIECTO VOLUNTATIS DIVINAE.

PROLOGUS.

902. Hoc capite primo agemus de obiecto formali divinae voluntatis, quod est Deus ipse; deinde de obiecto materiali, quod sunt alia a Deo. Denique explicabimus, quomodo Deus erga creaturam rationalem benevolentiae amorem habeat, quamvis eam non diligat nisi ratione bonitatis increatae, quae sola est obiectum voluntatis divinae formale et ratione sui amatum. Sunt igitur tres articuli:

ARTICULUS I.

DE OBIECTO FORMALI VOLUNTATIS DIVINAE.

Thesis LII. Essentia divina sive bonitas divina est obiectum formale voluntatis divinae.

903. Stat. Quaest. Obiectum formale est, quod voluntas per se et ratione sui vult, et ratione cuius vult, quaecumque vult; obiectum igitur formale determinat actum facultatis et perfectionem

voluntatis designare extra dubium esse debet. V. gr. legimus: „Iustitia quantum ad legem regulantem est in ratione vel intellectu. Sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate" (Summa theol. p. 2. q. 21. a. 2. ad 1). Similia passim leguntur. Consule v. gr. omnes locos, ubi S. Thomas de operatione angelorum ad extra loquitur. Propterea tamen, ut per se intelligitur, non negamus imperium *proprie dictum* secundum S. Thomam et secundum rei veritatem esse actum rationis.

[1] Cf. Suarez, De Deo uno l. 3. c. 7. n. 11—13.

eius. Essentia autem divina hic intelligitur Deus ipse sive ens divinum, ut est in se in tota sua latitudine, ut etiam includit attributa, personas, intellectum et quidquid formaliter est in Deo; abstrahitur tantum ab actu volendi, de cuius obiecto quaeritur et ab iis, quae ad eum consequuntur. Cf. n. 856.

Probatur. I. Deus amat se sive Deus ipse est aliquod obiectum suae voluntatis. Nam 1. omne volens amat se. Omnis enim res habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, quum non habet, vel ut quiescat in illo, quum habet. In habentibus autem intellectum habetur inclinatio in bonum proprium, ut est intellectu apprehensum. Talis autem inclinatio est voluntas et amor. Ergo omne habens intellectum amat proprium bonum, i. e. amat se ipsum. Ergo etiam Deus amat se.

2. Voluntas divina aliquod obiectum formale habere debet. Atqui hoc obiectum non potest esse nisi Deus, ut statim demonstrabitur. Ergo Deus se amat.

II. Deus est obiectum formale voluntatis suae. Nam 1. Ut omnis actus, sic velle ex obiecto formali propriam sibi perfectionem recipit; obiectum formale est veluti mensura, cui velle adaequari debet. Atqui velle divino infinito non proportionatur nisi bonum infinitum, quod est ipse Deus.

2. Obiectum formale sive principale volitum unicuique volenti est ratio volendi vere determinativa. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter, sequetur, quod illud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse. Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis.

3. Obiectum formale voluntatis est idem re, quod facultatis intellectivae; sed differt ratione, quia intellectus illud attingit sub ratione veri, voluntas sub ratione boni. Atqui obiectum formale intellectus divini est essentia divina, ut est verum summum. Ergo obiectum formale voluntatis est eadem essentia divina, ut est bonum summum. Ad rem S. Thomas: „Bonum intellectum est obiectum voluntatis. Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia. Divina igitur essentia est id, de quo principaliter est divina voluntas.“ [1]

904. Scholion. Ergo amor sui est principium omnis velle divini, quia Deus ratione sui, tamquam obiecti formalis voluntatis,

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 74. n. 1.

vult, quaecumque vult. Putaveris id esse proprium cuiusvis voluntatis. Nam etiam voluntas humana ratione sui amare videtur, quaecumque amat: neque enim amat aut appetit, nisi quod est conveniens sibi. Videtur igitur homo se ipsum tamquam obiectum formale primo amare et ratione sui cetera, in quantum sunt ei convenientia. Verum homo non appetit tantum id, quod est ei conveniens secundum individuam volentis rationem, sed quod est ei conveniens, secundum quod intellectualis est et attingit universalem rationem veri et boni. Et ideo obiectum formale voluntatis in Socrate non est Socrates et individualitas eius, sed bonum universale, prout mente humana apprehenditur. Cf. quae diximus n. 756. ad calc.

Obiectum formale voluntatis divinae diximus esse bonum infinitum sive Deum ipsum. Iterum putaveris id esse proprium cuiusvis voluntatis. Nam omnis voluntas finem ultimum ratione sui intendit et ratione eius cetera. Itaque obiectum formale cuiusvis voluntatis est finis ultimus. Ergo Deus, quum sit finis ultimus omnium, est obiectum formale omnis voluntatis, et speciatim humanae voluntatis. — At Deus est quidem finis ultimus hominis ex naturae instituto, et ideo homo in omni actu *interpretative* propter Deum operatur; sed minime omnis actus ad Deum dirigitur ex *actuali* hominis intentione, et certe non ex intentione naturaliter necessaria. Obiectum autem formale est illud, quod in omni volitione actualiter et naturali necessitate primo attingitur; idque in nobis non est nisi ratio boni universalis per mentem nostram apprehensa. Ergo Deus non est obiectum formale voluntatis nostrae. Soli igitur Deo proprium est, ut subiectum volens et bonum infinitum sint obiectum formale voluntatis.

ARTICULUS II.

DE OBIECTO MATERIALI VOLUNTATIS DIVINAE.

Thesis LIII. Deus amat alia a se.

905. Prob. et explic. I. Deus amat possibilia. 1. (Ex amore sui in Deo.) Deus amat imitabilitatem suam; gaudet se tam multis et praeclaris modis perfectionibus rerum finitarum secundum similitudinem quandam exprimi posse. Atqui hic amor et hoc gaudium esse non potest, quin aliquo modo de ipsis perfectionibus rerum possibilium, quibus illa imitatio possibilis continetur, complacentiam et gaudium habeat.

2. (Ex decreto creationis.) Deus hunc mundum libere creavit. Hoc decretum creandi supponit Deum in signo rationis priori complacentiam quandam de mundo, ut possibili, habuisse. Ergo Deus possibilia aliquo modo amat. — Id illustrari potest analogia artificis humani. Is primo mente concipit ideam et in bonitate eius ac pulchritudine complacentiam habet. Et quia idea ei placuit, eam opere exsequitur. Idem proportione servata de Deo dicendum est.

3. (Ex amore actualium in Deo.) Deus amorem et complacentiam habet de rebus exsistentibus, quia tot et tantis bonis instructae sunt. Ergo etiam de rebus possibilibus, quia tot bonis actu instrui possunt, complacentiam habet. Profecto, si Deus de triangulo vel circulo exsistente complacentiam et gaudium habet, quod tam miris proprietatibus et perfectionibus, quas considerat geometra, insignia sunt, etiam de circulo et triangulo possibili, quae easdem proprietates possident, amorem et gaudium habebit.

4. (Ex bonitate possibilium.) Deus necessario amat bona necessaria. Atqui possibilia sunt bona necessaria. Ergo Deus ea necessario amat. — Probandae sunt maior et minor.

Prob. Mai. Voluntati divinae nulla perfectio deneganda est. Atqui ad perfectionem voluntatis pertinet, ut circa bona necessaria neque suspensa maneat neque ea odio habeat, sed ea amet. Ergo Deus bona necessaria necessario amat. — Est haec etiam mens S. Thomae: „Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita [possibilia], non autem divinum velle [efficax] ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo; non autem, secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria: propter hoc Deus, quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem, quaecumque vult, ex necessitate vult.“ [1] S. Doctor igitur intellectum Dei et voluntatem circa obiecta necessaria necessarium actum habere docet. Itaque, si quae sunt bona necessaria, Deus ea necessario amat, quemadmodum verum necessarium necessario intelligit.

Prob. Min. *a*) Nos de possibilibus sapienter complacentiam et gaudium habere possumus; quis enim, qui mirabiles numerorum

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 19. a. 3. ad 6.

et figurarum rationes et harmonias studio arithmeticae et geometricae aliquantulum cognitas habet, in ea re non sensit delectationem et complacentiam? Atqui de eo, quod non est bonum, nemo sapienter complacentiam et gaudium habet. Ergo possibilia sunt bona, et quidem bona necessaria.

β) Omne possibile est ens et verum. Atqui omne ens et omne verum est bonum; nam „bonum et ens convertuntur“ [1]. Ergo omne possibile est bonum. Tamen possibile non est bonum actuale, sed potentiale. De possibili enim analogice valet, quod S. Thomas dicit de materia prima: „Sicut materia prima est ens in potentia et non in actu, ita est perfecta in potentia et non in actu, et bona in potentia et non in actu.“ [2] Bonitas autem potentialis est idoneum obiectum complacentiae et gaudii [3].

5. (Ex amore possibilium in homine.) Voluntas humana de possibilibus necessariam complacentiam habet quantum ad specificationem actus; libertas est tantum quoad exercitium. Nemo enim de possibili, quod ut necessarium evidenter cognovit, displicentiam habere potest; v. gr. nemo tristatur de theoremate Pythagorico, multi autem in eo delectantur. Possumus igitur circa possibilia omni actu voluntatis abstinere; si vero actum ponimus, necessario ponitur actus complacentiae et delectationis [4]. Idem igitur proportione servata dicendum est de voluntate divina, ad cuius imitationem voluntas nostra condita est. Verum in Deo non potest esse illa indifferentia quoad exercitium actus, quia haec resultat ex imperfectione voluntatis nostrae. Nempe voluntatis nostrae angustia circa multa obiecta simul versari non

---

[1] S. Thomas, De verit. q. 21. a. 2. Cf. Summa theol. p. 1. q. 5. a. 3.

[2] De verit. l. c. ad 3. Cf. Summa theol. l. c. ad 3.

[3] Multi Thomistae censent S. Thomam negare possibilia a Deo amari et esse bona. Sed textus, quos afferunt, rem non satis probant. Si enim S. Doctor (Contra gent. l. 1. c. 81. in fine) dicit Deum non omnia velle, quae scit, id intelligimus de voluntate efficaci, non de simplici complacentia. Et si post Aristotelem negat possibilia et speciatim mathematica bonitatem habere, id intelligendum esse videtur de bonitate et fine, qui est terminus motus et operationis; negatur igitur possibilia, ut manent possibilia, bonitatem efficiendam habere, non negatur bonitas necessaria et immobilis (cf. In Metaph. l. 3. lect. 4. § Amplius autem; De verit. q. 21. a. 2. ad 4; Summa theol. p. 1. q. 5. a. 3. ad 4). Item possibilibus denegari potest bonitas actualis, quin denegetur potentialis.

[4] Adverte bene hic sermonem esse de complacentia voluntatis simplici et plane inefficaci. Si enim agitur de bono efficaciter consequendo, solum bonum infinitum voluntati aliquam necessitatem imponit.

potest. Propterea potestas ipsi competere debet, ut libere determinet actum, quem exercere vult. Si enim necessario aliquem actum exerceret, ab omni alio actu impediretur. In Deo autem, quum non sit illa angustia, neque est illa libertas. Propterea Deus omnino necessario complacentiam simplicem de possibilibus habet.

Nota. Ex dictis sequitur amorem Dei erga possibilia esse necessarium. Eum non esse effectivum, sed simplici complacentia absolvi per se patet [1].

906. II. Deus amare potest alia a se effective tribuens eis esse et bonitatem actualem. Probatur:

1. (Ex amore Dei in se ipsum.) Omnia, quae propter se amamus, volumus multiplicari, quantum possibile est. Atqui Deus propriam essentiam propter se ipsam vult et amat. Ergo eam multiplicare inclinatur aliqualiter. Non autem secundum se multiplicabilis est, sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae ab aliis participatur. Ergo Deus volendo se velle potest alia a se. — Non autem vult necessario (loquor de voluntate efficaci), quia nullius indiget [2].

Aliis verbis: Omnis res habet naturalem inclinationem, ut proprium bonum in alios diffundat. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis, si ita videbitur, communicet aliquo modo, qui possibilis est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam participationem derivatur omnis perfectio. Bonum autem divinum secundum se non est communicabile, sed solum secundum similitudinem, quia bonum divinum necessario unicum est. Ergo Deus velle potest alia a se [3].

2. (Ex rerum possibilitate.) Praeter Deum multa cognoscuntur possibilia (intrinsecus). Atqui possibilitas rerum non est (extrinsecus) completa, nisi quatenus a Deo amari et effici possunt. Ergo Deus alia a se amare potest amore effectivo, quia ordo rerum necessarius non potest esse incompletus et mancus.

3. (Ex mundi exsistentia.) Deus revera hunc mundum creavit, quia mundus debet esse ab aliquo ente a se, quod non est nisi

---

[1] Quamquam Deus de bonis possibilibus aliquam complacentiam habet, de malis possibilibus displicentiam habere non videtur. Nam mala possibilia nos non contristant, nisi in quantum contra voluntatem nostram fieri possunt. Itaque quum nihil contra Dei voluntatem fieri possit, mala possibilia Deo non videntur displicere displicentia actuali.

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 75. n. 2.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 2.

Deus. Eadem autem ratione, qua Deus hunc mundum creavit, potuit quaevis alia entia possibilia condere. Deus igitur potest alia a se efficere; agit autem voluntate et intellectu; ergo Deus potest alia a se amare efficaciter[1].

907. III. Deus actu amat res exsistentes amore efficaci. Res enim et, quidquid boni in eis est, ex amore Dei creante, conservante et concurrente derivantur. Praeterea illud, quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi; sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus omnia exsistentia amat, quum ipse sit omnium causa[2].

908. IV. Etiam circa mala voluntas Dei aliquo modo versatur. Ex ordine dico:

1. Malum, ut malum, Deus non vult. Hoc enim est contra rationem cuiusvis voluntatis, siquidem voluntas nihil appetit nisi sub ratione boni.

2. Malum culpae sive peccatum Deus nullo modo vult, sed vult illud permittere. Nempe voluntas, quae malum morale intendit, avertitur a summo bono, quod est Deus ipse. Atqui Deus a se ipso deficere non potest, tum quia est infinite perfectus et omnis inordinationis absolute incapax, tum quia bonum divinum est obiectum formale divinae voluntatis et nulla voluntas ab obiecto suo formali deficere potest. — Deum autem peccata permittere velle constat per experientiam.

3. Mala physica Deus vult, sed per accidens et tamquam medium ad altius bonum, non ratione sui. Nihil enim in tali voluntate imperfectionis est[3]. — Sed, etsi Deus mala physica, quae patimur, simpliciter vult, saepe tamen ei displicent secundum quid, in quantum nos amat et felices esse vult. Eiusmodi velleitates in Deo esse posse tum natura rei demonstrat, quum nihil Deo indigni contineant, tum auctoritate S. Thomae efficitur[4].

909. V. Circa impossibilia voluntas Dei nullo actu versatur. Voluntas enim non est nisi circa bonum aut malum.

---

[1] Alia argumenta vide apud S. Thomam, Contra gent. l. 1. c. 75.

[2] Ita S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 96. n. 4. Alia argumenta vide in eodem capite. Cf. etiam Summa theol. p. 1. q. 20. a. 2.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 9; Contra gent. l. 1. c. 95. — Multa huc pertinentia supra disputata sunt contra Baylium, ad quae lectorem remittimus. [4] Summa theol. l. c. a. 6. ad 1.

Atqui impossibilia non sunt bona, ut patet; non sunt mala, quia non sunt in subiecto bono. — Idem constat ex analogia voluntatis nostrae. Nos v. gr. de circulo quadrato neque complacentiam neque displicentiam habemus. Potest quidem nobis placere, quod circulus non est quadratus, sed hic actus est de circulo, non de circulo quadrato. Similiter igitur de voluntate divina iudicandum est[1].

910. Scholion. I. Quum sola bonitas infinita sit voluntatis divinae obiectum formale, ratione cuius Deus cetera vult, res finitae non sunt nisi obiecta materialia et meri termini velle divini, quod nullo modo determinant vel movent.

Nihilominus controversia est inter auctores, utrum divina bonitas ita sit ratio suprema divini velle, ut sit etiam unica, an Deus ita creaturas propter se ipsum amet, ut simul eas amet propter bonitatem, quae est in iis ipsis. Potest enim esse, ut aliquid ametur propter bonitatem, quae est in ipso, sed ita, ut non possit sisti in hac bonitate, sed ipsa referri debeat ad altius bonum, quod est ratio suprema volendi, sed non unica[2]. — Censemus bonitatem divinam esse supremam et unicam rationem amandi creaturas. Nam Deus est obiectum formale voluntatis suae supremum et unicum. Si autem creaturas propter bonitatem iis insitam amaret, etiam haec bonitas ex aliqua parte obiectum formale divinae voluntatis evaderet. Item, si aliquid diligitur ratione bonitatis suae, bonitas dilectionis dependet a bonitate rei dilectae; verum dilectio divina non potest aliunde perfectionem suam habere. Denique, quemadmodum Deus res finitas non cognoscit immediate in se ipsis, sed tantum in essentia divina, ita etiam eas non diligit propter se ipsas, sed tantum propter bonitatem divinam. Et haec videtur etiam esse mens S. Thomae[3]. — Quomodo autem Deus omnia amet propter bonitatem suam infinitam, magis dilucidatur ex iis, quae de causa mundi finali postea dicemus.

II. Valde differunt amor Dei et noster circa res. Deus amando (efficaciter) res efficit bonas; nostra voluntas bonitatem rerum supponit et ab ea ad amandum excitatur. „Amor noster," inquit S. Thomas, „quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 84.

[2] Simile quid est, quod de fine mundi disputantes videbimus Deum non posse gloriam suam obiectivam velle nisi una cum gloria formali, quae est finis totalis divini velle, sed non unicus.

[3] Cf. Summa theol. p. 1. q. 19. a. 2. ad 2. 3.

ipsius, sed e converso bonitas eius vel vera vel aestimata provocat amorem. . . . Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus." [1] — At id male intelligi non debet. Dices enim: „Quia res sunt bonae vel volibiles, propterea amantur; et quia amantur, sunt volitae, non volibiles sive bonae." Sed tota haec lis facile componitur. Nimirum quia res sunt bonae bonitate possibili, ideo a Deo efficaciter amari possunt; et quia a Deo efficaciter amantur, ideo sunt bonae bonitate actuali. Ipsa autem bonitas possibilis est a voluntate divina, ut haec est ipsa essentia Dei, non ut est praecise voluntas. Bonitas igitur possibilis, tamquam terminus materialis, ab amore divino, ut est virtualiter ab essentia distinctus, supponitur. Neque id S. Thomas negavit. — Res illustrari potest similitudine artificis humani, qui propter bonitatem et pulchritudinem ideae mente conceptae, eam opere exsequitur et sic ei bonitatem actualem tribuit. Nunc possumus dicere: „Quia artifex amavit opus, ideo est bonum; sed spectator, qui supervenit, amat opus, quia est bonum." Tamen est differentia inter Deum et hominem, quia homo ideam aliunde habet, Deus ideas suas ab essentia sua derivat.

III. Notanda sunt adhuc aliqua de modo loquendi: 1. Dicendum est Deum iam hodie velle futura, sed non iam velle praeterita. De Deo enim ad analogiam voluntatis humanae loquimur. — Deus igitur hodie vult futura, sed nondum ea facit vel creat. Nam velle non dicit relationem actualem termini ad volentem, quam creatio assignificat [2]. Cf. n. 804.

2. Si *absolute* quaeritur, utrum Deus hunc an illum hominem magis amet, status finalis beatitudinis attendi debet. Deus igitur eum magis amat, qui in coelis maiorem gloriam habebit. Potest autem esse, ut aliquis simpliciter magis ametur, et secundum quid minus. Ita quidam dixerunt Petrum simpliciter et quantum ad ordinem caritatis et gloriae essentialis plus dilectum fuisse, Ioannem autem secundum quid et quantum ad donum intellectus; praesumptuosum tamen videtur hoc diiudicare. Hic amor absolutus est aeternus et secundum omne tempus de Deo praedicatur. Secundum hunc amorem Deus magis amat peccatorem praedestinatum quam iustum praescitum [3].

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 20. a. 2.

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 79.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 20. a. 4. Speciatim vide ibid. ad 3. 5. et a. 2. ad 2. — Per se autem patet, nos, quando quaerimus, num

3. Amor *relativus* circa homines de Deo praedicatur secundum tempus, quod amor respicit. Sic Deus amat hominem, quando iustus est, et odio habet, quando peccator est. Eo maior autem est amor Dei, quo maior est iustitia hominis; et odium eo magis, quo maior est iniquitas [1].

IV. Denique quaeri potest, num Deus complacentiam habeat circa obiecta scientiae mediae. Id affirmandum esse videtur. Nam a) nulla est ratio, cur id negemus. Et revera Deus complacentiam habet de omni re divina; ergo etiam de concursu suo condicionate collato vel de eo, quod tali condicione verificata talem concursum exhiberet. Haec autem complacentia involvit complacentiam de ipso actu libero creaturae condicionate futuro, *si bonus est;* si autem malus est, actus Deo non placebit, sed concursus et permissio peccati semper placebunt. Nimirum Deus concursum suum offert, *ut fiat* libere actus bonus, nequaquam autem, ut fiat actus malus. b) Deus hunc mundum libere creavit. Hoc decretum supponit Deum in signo rationis priori complacentiam simplicem de toto ordine rerum, ut nunc est, habuisse. Ille autem ordo rerum menti divinae exhibebatur per scientiam simplicis intelligentiae et mediam. Ergo Deus complacentiam habuit de obiectis scientiae mediae. — Dices: Est igitur Deus omnivolus, quia vult omnia possibilia et futuribilia. Respondeo, nequaquam. Nam a) Deus non vult omnia, quae scit; peccata enim non vult. b) Deus non vult omnia efficaciter. At si simpliciter dicitur Deum aliquid velle, intelligitur voluntas aliquo saltem modo efficax. Ergo non licet simpliciter dicere Deum omnia bona velle. — Per se evidens est Deum propter actus condicionate futuros non posse poenas aut praemia hominibus conferre. Id enim, ut alia taceam, omnem ordinem rerum turbaret. Deus igitur de bonis condicionate futuris simplicem complacentiam habet sine omni efficacia practica. Profecto possibilia imputari non debent tamquam actu volita nec culpa possibilis tamquam actualis.

Deus hunc hominem vel illum magis amet, non loqui de amore, ut est ex parte Dei ipsa essentia eius infinita (sic enim Deus omnes aequaliter amat); sed nos loqui de amore, prout aestimatur ex magnitudine boni vel praemii, quod Deus homini conferri vult.

[1] Ex his iterum intelligis, quam ambigua sit vox amoris. Cave igitur, ne ex dictis S. Thomae et aliorum auctorum de amore falsa inferas, amorem cum amore confundens.

ARTICULUS III.

NUM DEUS VERAM BENEVOLENTIAM ERGA NOS HABEAT.

911. C. 15. a. 5. vidimus nos posse alium amare amore perfecto sive benevolentiae aut amore imperfecto sive concupiscentiae. Amor perfectus est, si alicui bene volumus, ut illi bene sit; est imperfectus, si alicui bene volumus propter commodum nostrum vel alicuius tertii. Ratio, cur aliquem perfecte amemus, est coniunctio, quam sanguine, similitudine vel alio modo nobiscum habet, vel perfectio amati. Si haec ad amorem Dei erga nos transferimus, constat Deum nos non amare propter commodum suum vel utilitatem, quia ipse nullius indiget et nihil a nobis ei felicitatis accrescere potest. Amat igitur nos amore perfecto, quia nobis bonum vult, quatenus est bonum nostrum; nos habemus totam utilitatem ex creatione nostra, nos sumus ultimus *finis cui* utilitatis creationis nostrae. Nullo autem modo Deus vult nos sibi amore concupiscentiae; quamquam nihil prohibet, quominus benevolentiae Dei erga nos aliqua concupiscentia admisceatur, quatenus opera nostra alios homines, qui auxilio indigent, iuvari vult. Ratio vero, cur Deus nos sic perfecte amet, est primo perfectio nostra, non ea, quam iam habemus, sed ea, quam Deus nobis conferre vult; et haec ipsa non debet considerari, ut est in se ipsa bonitas finita, sed ut est bonitatis increatae similitudo et imago. Deinde[1] Deus nos etiam amat propter coniunctionem cum ipso tamquam opus suum.

In hac re difficultatem quandam facit definitio, qua dici solet ad rationem perfecti amoris pertinere, ut amicus diligatur eique beneficia conferantur propter se ipsum, non propter amantem. Nam vi illius definitionis Deus non videtur nos perfecte amare, quia nos non amat propter nos, sed propter se. Verum tota difficultas dissipatur, si sensus definitionis prae oculis habetur. Nimirum sensus est amatum debere esse *finem cui* beneficiorum, ita ut amans non conferat illa ad suam, sed ad amici utilitatem; at sensus non est amicum non amari propter coniunctionem vel similitudinem (praehabitam aut conferendam). Tantum autem abest, ut bonum amici praehabitum debeat esse ratio amoris perfecti et vere benevoli, ut tanto perfectior sit benevolentia, quanto magis amatus, qui nihil boni in se praehabet, pura voluntate amantis

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 96. n. 4.

diligitur et eius beneficiis ditatur. Unde apparet amorem Dei erga nos summe benevolum esse. — Itaque benevolentia excludit utilitatem amantis vel alicuius tertii; et sic tamquam motivum amoris et beneficiorum conferendorum relinquitur coniunctio vel perfectio habita aut acquirenda (quam perfectionem Deus non amat nisi tamquam similitudinem boni infiniti).

Quamquam secundum dicta omnis difficultas cessare debet, res confirmari potest hunc in modum: Quod Deus in omnibus ultimo spectat se et bonitatem suam communicandam, id ab intrinseco et ex natura rei est necessarium propter infinitam eminentiam ipsius supra omnem creaturam; unde si id non faceret, inordinate ageret. Atqui interna honestatis ratio est de natura verae benevolentiae, non destruit eam; hinc etiam inter homines relatio ad Deum non destruit liberalitatem. — Item: amare bonum creaturae sub ratione boni divini est nobilissimus modus amandi illud. Ergo perfectio amoris sic non destruitur, sed completur [1].

CAPUT XXIII.

DE LIBERTATE DEI.

PROLOGUS.

912. Hoc capite primo ostendemus Deum esse liberum in operationibus suis ad extra. Deinde explicatur, quomodo nihilominus necessitas in voluntate Dei circa res creatas inveniatur. Denique de optimismo, qui est potissimus in hac materia error, pauca afferemus. In fine capitis ad absolvendam hanc de voluntate divina doctrinam divisiones quasdam velle divini afferemus. Ex quo oritur quaestio, num sit aliqua voluntas Dei, cui resisti possit. — Sunt igitur omnino quinque articuli:

Articulus I. Deum esse liberum.
„ II. Qua ratione in voluntate divina circa res creatas sit necessitas.
„ III. De optimismo.
„ IV. De divisione voluntatis divinae.
„ V. Num voluntas Dei semper impleatur.

---

[1] Cf. Lessius, De perf. divin. l. 14. c. 3. n. 61.

ARTICULUS I.

DEUM ESSE LIBERUM.

Thesis LIV. Deus se ipsum necessario amat; in iis autem, quae extra se agit, libero utitur arbitrio.

913. Prob. 1. p. 1. (Ex obiecto formali voluntatis divinae.) Voluntas Dei necessario est velle in actu secundo, quia secus in Deo esset potentia. Atqui Deus nihil velle potest nisi ratione bonitatis suae. Ergo Deus se ipsum necessario amat, secus ipsum velle nihil vellet [1].

2. (Ex perfectione Dei.) Omnis perfectio simplex, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae, quum per hanc quodammodo Deo uniatur; neque haec perfectio ex conceptu suo ullam imperfectionem involvit. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se [2].

3. (Ex beatitudine Dei.) Deus necessario est beatissimus, quia secus non esset absolute perfectus. Atqui amor et fruitio boni infiniti ad beatitudinem integrandam requiruntur. Ergo Deus necessario se amat.

914. Prob. 2. p. 1. (Ex obiecto formali divinae voluntatis.) Deus nihil vult, nisi ratione sui, ideoque eatenus tantum res externas exsistere necessario vellet, in quantum sine iis perfectus et beatus esse non posset. Atqui Deus infinitus rebus finitis non eget neque iis ulla ratione perfici potest. Ergo Deus eas esse non vult necessario; potest tamen eas velle, ut supra vidimus. Et sic Deus est liber quantum ad creandum vel non creandum, quantum ad creandum mundum magis perfectum vel minus perfectum. Neque enim ullius mundi indiget: neque mundi perfectioris magis indiget quam minus perfecti [3].

2. (Ex radicibus libertatis.) Omnes radices, ex quibus libertas in homine resultat, in Deo sunt multo perfectius, immo modo infinite perfecto. Ergo Deus est liber et absolute liber.

Explicatur antecedens. Radices libertatis nostrae sunt: a) virtus intellectus universalis habitudines rerum ad finem diiudicans; b) voluntatis praestantia et eminentia supra omnia et singula bona

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 3; Contra gent. l. 1. c. 80. n. 1.
[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. c. n. 5.
[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 3; Contra gent. l. 1. c. 81. n. 1.

finita, quia voluntas per se non est ordinata nisi ad bonum infinitum, quod voluntatem plene quiëtat, consequendum; c) potentiae exsecutricis indeterminatio, quae voluntatis imperio determinanda est. A duobus primis pendet libertas electionis, ab ultimo libertas effectionum.

In nobis tamen istae radices sunt valde imperfectae: a) lumen intellectus est valde angustum et obscurum, pendens ex phantasia; b) voluntas bonis externis, ut causis, moraliter movetur et subest influxui cuidam appetitus sensitivi; c) virtuti effectrici nostrae res non ita multae sunt subiectae. In Deo autem a) intellectus iudicium est amplissimum et lucidissimum, quia infinita claritate omnia bona possibilia et omnes ordines rerum possibiles cognoscit; b) eius voluntas infinite superat omnem independentiam voluntatis nostrae circa bona finita, neque Deus infinitus ullo modo influxui rei finitae subesse potest; c) Deus est omnipotens, quia virtute infinitus.

3. (Ex contingentia rerum exsistentium.) Si voluntas Dei circa bona contingentia esset naturaliter determinata, Deus vellet necessario aut nihil aut omnia possibilia aut certam possibilium partem. Atqui non primum et secundum, ut experientia constat. Neque tertium, quum nulla sit ratio, cur hunc mundum potius creare debeat quam alium. Unica ratio, quae excogitari potest, esset, si hic mundus omnium possibilium optimus exsisteret; id vero evidenter locum non habet. Nam hic mundus aeque perfectus esset, si v. gr. alia rerum individua exsisterent. Potest etiam hic mundus evidenter esse perfectior. — Simile argumentum sic evolvit S. Thomas: „Multa non sunt in rebus creatis, quae tamen si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet praecipue circa numerum et quantitatem et distantias stellarum et aliorum corporum; in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae potentiae, quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum, quae potest facere, quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis et non per necessitatem naturae.“ [1]

915. Corollarium. Ergo Deus liber est, a) ut omnino creet vel non creet. b) Si creare vult, potest hunc vel illum mundum creare, potest creare mundum magis vel minus perfectum. c) Supposito aliquo fine Deus quidem pro sua sapientia aptissima ad hunc finem media eligere debet; sed manet liber, quantum ad electionem individuorum, quibus illum finem assequi vult, et

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 23. n. 2.

generatim ad electionem inter varia media, quibus aeque aptissime ille finis obtineri potest.

Scholion. I. Est in Deo libertas *specificationis,* quia potest velle hoc vel aliud, v. gr. hunc mundum vel alium mundum. Non est in Deo libertas *contrarietatis,* quia potest tantum velle bonum, non peccatum [1]. Praeterea distinguitur libertas *exercitii* et *contradictionis.* Prior consistit in eo, quod voluntas potest velle aliquid vel ab omni omnino volitione abstinere; altera in eo, ut voluntas possit velle rem esse vel positive velle rem non esse. Hinc nascitur controversia, quum alii dicant in Deo esse libertatem exercitii solam, alii contradictionis solam, alii utramque. Hanc ultimam sententiam veram esse putaverim, ita tamen ut ad primam proxime accedam. Nimirum Deus potest velle mala physica propter bonum aliquod externum obtinendum. Ita Deus habet positivum actum nolitionis; velle enim, ut malum sit, est velle, ne bonum sit. Sed hic actus non est pura nolitio, quia coniungitur cum volitione subiecti boni et cum volitione finis boni Deo externi. Porro Deus non potest habere actum positivum nolitionis circa non entia, quae non tamquam mala constitutionem mundi, quem creavit, ingrediuntur; neque ipsam limitationem, quae rebus, quas creavit, essentialis est neque proprie malum dici potest, positivo actu Deus vult. Praesertim Deus, si nihil creasset, non potuisset habere positivum actum nolendi, sed habuisset simplicem omissionem omnis actus liberi, eam ipsam tamen liberam. Similiter etiam nunc circa mundos possibiles, quos non creavit, Deus non potest habere positivum actum nolendi. Hoc autem censuerim, a) quia nulla est ratio, cur eiusmodi nolitiones Deo ascribamus, quum simplex omissio actus sufficiat. Non debemus autem in Deo gratis actus confingere. b) Si Deus ea, quae non creavit, positive nolle potest, revera ea positive noluit, ut consideranti patet et communiter conceditur. Haberet igitur Deus de omnibus possibilibus, quae praeter hunc mundum esse possunt, positivas nolitiones. Id autem non solum phantasticum esse videtur propter multitudinem actuum liberorum, quae sic praeter communem hominum sensum Deo ascribitur, sed etiam veteribus incognitum fuit [2].

---

[1] Quidam dicunt in Deo esse libertatem contrarietatis, quatenus libere miseretur vel punit. Communiter autem libertas contrarietatis intelligitur, qua quis potest bene agere vel peccare.

[2] Adiri potest Ioannes a S. Thoma, In p. 1. q. 19. Summae theol. disp. 4. a. 6. n. 21 sqq. Fuse probare conatur Deum circa omnia, quae non sunt, positivum actum nolitionis habere. Verum argumenta eius videntur esse parum efficacia. Billuart (De Deo, dissert. 7. a. 4) dicit voluntatem divinam esse essentialiter actum secundum et velle; ergo eam non posse concipi suspensam ab omni actu. At nemo dicit eam posse esse suspensam ab omni actu, quum Deus se ipsum necessario amet. Si autem ipsum velle potest esse ipsum nolle boni finiti, a fortiori poterit esse simplex omissio libera circa tale bonum. — Nihilominus non vetamur dicere Deum statuisse vel decretum concepisse, ne hoc vel illud fiat. Hic enim modus loquendi saepe commodior est; et quantum ad effectum libera omissio volitionis in Deo aequivalet positivae nolitioni. Itaque illa locutio, quamquam positivum actum nolitionis per se indicare videtur, tamen, si de Deo usurpatur, a quaestione abstrahit, num Deus aliquid statuerit vel decreverit positivo actu an omissione libera.

II. Quaerunt, num in Deo sit appetitus innatus (quid sit appetitus innatus, explicatum invenis c. 6. a. 1). — Dico appetitum innatum in Deo esse quantum ad bona intrinseca, quibus bonitas Dei essentialiter perficitur. Nam omnes res hoc appetitu in se ipsas feruntur neque est ratio, cur id de Deo negemus. Quin omnis amor elicitus ultimatim in aliquo amore innato fundatur. Unde etiam in Deo omnis amor liber fundatur in amore necessario, quem Deus de se ipso habet, et hic iterum amor necessarius elicitus fundatur in amore innato. — Insuper Deus propter bonitatem suam infinitam aliqualem appetitum innatum ad hoc habet, ut se diffundat et communicet ad extra. Neque tamen propterea Deus necessario aliquid ad extra operatur, quia illa inclinatio non est absoluta, sed cum subordinatione quadam ad rationem et voluntatem. Neque Deus, si nihil extra se vellet, proprie contra inclinationem suam ageret, sed solum non ageret secundum aliquam inclinationem, quae est subordinata et secundum quid; et in hoc nullum inconveniens [1].

III. Olim controversia erat inter Thomistas et Scotistas, num effectus ex voluntate Dei procedentes dicendi sint contingentes; hi affirmabant, illi negabant provocantes ad S. Thomam, qui haec habet: „Non est dicendum voluntatem Dei esse contingentem aut operationem ipsius, quia contingentia mutabilitatem importat, quae in Deo proprie nulla est; sed tamen est libertas voluntatis et operationis, prout exit a voluntate.“ [2] Docet autem id S. Thomas, ut ex obiectione, ad quam respondet, apparet, ne scientiam naturalem destruere videatur; si enim res mundanae contingentes sunt, nulla de iis scientia haberi potest, quia scientia est de necessariis. — Sed tota lis est de solo nomine. Hodie vix non omnes dicunt in Deo esse scientiam contingentem de actibus liberis absolute vel condicionate futuris; propterea autem Deo non tribuunt mutabilitatem, sed nihil volunt dicere, quam illam scientiam terminative consideratam non esse absolute necessariam. Item omnes hodie dicunt nos ex *contingentia* rerum mundanarum exsistentiam Dei cognoscere; neque ideo dicunt cursum rerum a Deo pro arbitrio ita iugiter turbari posse, ut nulla scientia (physice) certa sit possibilis, sed solum indicare intendunt res non exsistere absoluta necessitate. In hoc usu loquendi, qui tantopere invaluit, nihil videtur esse mutandum, ne confusionem in scientia creemus. Dicamus igitur opera Dei, quia a Deo libere fiunt, esse contingentia.

IV. Schola Scotistarum diligenter examinavit nexum, qui est inter libertatem Dei et contingentiam rerum. Circa hanc rem noto:

1. Quia Deus in operationibus ad extra liber est, res mundanae non exsistunt absoluta necessitate, sed sunt, ut hodie loqui solemus, contingentes.

2. Quia Deus ad omnes operationes causarum secundarum concurrere debet et hunc concursum libere offert, nulla creatura simpliciter necessario causat; potest enim Deus, etiam positis omnibus alioquin ad agendum praerequisitis, concursum suum denegare et tunc operatio non fiet. Per se patet ad sapientiam Dei spectare, ut generatim concursum suum pro exigentia naturali creaturae praestet; secus scientia naturalis impossibilis esset.

3. Scotistae affirmant nullam creaturam fore liberam, si Deus necessario voluntati concurreret. Thomistae, praesertim Bannesiani, contradicere solent. At

---

[1] Cf. SUAREZ, Metaph. disp. 30. sect. 16. n. 5. 7. 36.

[2] In sent. l. 1. dist. 43. q. 2. a. 1. ad 4.

si Deus nos ad actum certum metaphysica necessitate praedeterminaret et si ex hac praedeterminatione actus noster metaphysica infallibilitate flueret, sane non apparet, quomodo hic actus a priori metaphysice certus adhuc sit liber et aliquo vero sensu non fieri potuerit. Verum quaeres, quid Molinistae in hac quaestione sentire debeant. Respondeo, si per impossibile supponitur Deum ex necessitate naturae nobis in actu primo completo indifferenti constitutis concursum virtualiter multiplicem offerre, adhuc libertatem nostram salvari. Verum, si Deus non esset liber, in nobis non posset esse actus primus completus ad multa indifferens. Nam si libertatis radices, quas in thesis probatione assignavimus, in Deo non essent, multo minus in nobis invenirentur. Sic igitur, si Deus non esset liber, nulla creatura summa illa perfectione, quae est libertas, gauderet. Nihil enim perfectionis in creaturis est, quod non prius fuit in Deo.

OBIECTIONES.

916. Obi. 1. Id, quod actus liber addit ad actum voluntatis necessarium, quo Deus se amat, aut potuit non esse aut non potuit non esse. Si potuit non esse, non est divinum, quia omne divinum est necessarium; si non potuit non esse, non est liberum. Hoc dilemma non fugitur, nisi fateris Deum non esse liberum.

Resp. Obiectio nititur difficultate determinandi, quid sit actus liber in Deo. Circa hanc rem multae sunt sententiae. a) Quidam censent actus liberos Dei esse mere denominationes extrinsecas. Secundum hos Deum velle aliquid extra se nihil aliud est, quam eum in rebus pro aliquo tempore mutationem facere. Quando Deus aliquid facit, id velle dicitur, quando non facit, id nolle dicitur, non quia ipse aliter se habet, sed quia res aliter se habent. — Verum id falso dicitur. Nam velle creaturas, amare eas, gaudere de earum bono sunt actus vitales intrinsecus denominantes subiectum volens, amans, gaudens.

b) Alii censent actum liberum consistere in perfectione quadam Dei interna non intensiva, sed extensiva, quae sine imperfectione a divina voluntate abesse possit, quum opposita voluntas non sit imperfectio. — Tamen sic simplicitas Dei destruitur. Deinde omnis perfectio Deo interna est infinita, est ipse Deus, est necessaria, neque potest pro arbitrio Dei aut adesse aut abesse.

c) Alii censent divinam voluntatem compleri in esse volitionis liberae per terminum realem Deo extrinsecum, qui vi voluntatis divinae in aliqua temporis differentia contingenter exsistit. — Tamen sic velle divinum esset denominatio partim intrinseca partim extrinseca, quum debeat esse denominatio subiecto adaequate intrinseca. Deinde Deus dicendus esset velle res non ab aeterno, sed in tempore, quemadmodum dicitur creare in tempore, non ab aeterno. Denique dici non posset Deum velle salutem hominis, qui damnatur, quum terminus extrinsecus talem volitionem constituens nullus sit.

d) Communis et vera sententia docet volitionem divinam circa res creandas esse entitative necessariam, terminative liberam. Nimirum entitative actus Dei liber est ipsa substantia Dei necessaria, quae est velle purissimum. Huic velle necessario actus liber addit non realem entitatem, sed meram terminationem. Illa terminatio involvit respectum rationis ad aliquod obiectum creatum, quod est volitum. Quid sit illa terminatio, amplius declarari non potest; est aliquid

sui generis, quod in Deo inveniri scimus, quum constet eum esse liberum et simul simplicissimum [1].

Ergo id, quod actus liber actui necessario addit, potest non esse. Nihilominus est aliquid divinum; nam omnis entitas divina est necessaria, non autem omnis terminatio voluntatis vel scientiae divinae.

Obi. 2. Libertas vel libera voluntas est facultas, quae positis omnibus ad agendum requisitis potest agere et non agere. Atqui talis facultas non est in Deo. Ergo Deus non est liber.

Resp. In Deo est ratio sufficiens, qua eius voluntas diversa obiecta ad extra efficienda velle potest vel non velle. Deus igitur ex se indifferens est et plenam virtutem habet, ut pro arbitrio capiat hoc decretum vel illud vel omnino a decretis abstineat. Et quum in Deo varios actus voluntatis secundum diversitatem terminorum distinguere liceat et de facto omnes sic multa decreta in Deo distinguant [2], recte dicitur in Deo esse rationem sufficientem ad varios actus liberos ponendos vel non ponendos. Ea autem, quae ad volendum res externas praerequiruntur, in Deo sunt amor sui necessarius et cognitio mundi possibilis Deum imitantis. Iam vero quum ratio sufficiens volendi vel terminandi voluntatem appellari possit facultas sensu latiori, illa, quam obiciens ponit, definitio libertatis suo modo de Deo verificatur. — Sciendum autem est voluntatem divinam non esse indifferentem ad actus entitative diversos, ut in nobis accidit, sed ad actus terminative diversos. Quidquid Deus vult, entitative semper eundem actum habet, qui est substantia divina et intelligere divinum et amor sui necessarius. Hoc a multis praegnanter ita exprimitur, ut dicant in Deo non esse indifferentiam ad plures actus (entitative diversos), sed ad plures terminationes eiusdem actus (i. e. ad plures actus terminative tantum diversos); vel in Deo esse libertatem non per modum potentiae ad plures actus indeterminatae,

[1] Cf. Suarez, Metaphys. disp. 30. sect. 9. — Solet dici actum liberum voluntati divinae addere respectum rationis ad aliquod obiectum creatum. Id omnino verum est. Sed bonum est clare intelligere difficultatem in hoc asserto latentem. Nam illa relatio rationis aut sumitur formaliter aut fundamentaliter. Priori modo est quid fictum et solum est in intellectu considerante et comparante unum ad aliud per modum relati, quod in se relationem non habet. Hoc autem modo non potest velle liberum Dei includere relationem rationis, quia, etiamsi in nullo intellectu talis relatio consurgat, Deus in re ipsa vere et realiter vult tale obiectum. Si ergo dicatur relationem intelligi fundamentaliter, inquirendum restat, quid sit hoc fundamentum. Debemus igitur dicere hoc fundamentum esse ipsum respectum vitalem voluntatis ad obiectum, esse terminationem actus vitalis voluntatis. Haec terminatio non est entitas realis Deo addita neque per eam Deus realitate crescit; neque tamen est quid mere confictum ratione; sed est quid sui generis. Cf. Suarez l. c. n. 31. 32. — Saepe etiam res ita declaratur: In nobis eadem est facultas, qua volumus et qua nolumus, idque etiam de Deo valere debet; atqui in Deo facultas est ipse actus volendi; ergo in Deo idem est (entitative) actus, quo vult et non vult. Unusquisque videt sic nihil ad nodum solvendum afferri, sed ipsam difficultatem aliis verbis proponi. Nam praecise in eo laboramus, quomodo illa facultas uno actu, qui est ipsa facultas, diversa aut velle possit aut non velle.

[2] Cf. Suarez, De Deo l. 3. c. 7. n. 12.

sed per modum unius actus simplicissimi, in cuius potestate est diversa obiecta respicere vel non respicere; vel in Deo non esse facultatem liberam, sed actum liberum; vel ipsum actum secundum divinae voluntatis esse indifferentem ad varios terminos. Contra in nobis solus actus primus est indifferens, non actus secundus. Haec omnia vera sunt. Nihilominus ille simplicissimus actus, prout est indifferens ad varias terminationes et plenam potestatem ad eas habet, rationem quandam facultatis et actus primi habet; et prout ad multa obiecta de facto terminatur, ille actus entitative unus ratione distingui potest in multos actus terminative diversos. Et secundum hunc modum etiam loqui licet; revera omnes sic loquuntur, quando de ordine decretorum divinorum agunt.

Obi. 3. Si Deus mundum libere voluit, in Deo duo signa rationis distinguere possumus, in quorum altero nondum erat mundum volens, in altero factus est mundum volens. Sic autem destruitur immutabilitas Dei moralis, quum haec requirat voluntatem Dei semper esse immutabiliter determinatam ad volendum ea, quae vult.

Resp. Voluntas Dei, ut in rerum natura exstat tamquam actus aeternus, prorsus determinata est; quaecumque enim vult, ab aeterno in aeternum vult. Et hoc satis est ad immutabilitatem Dei; neque contra eam est, quod per meram mentis nostrae abstractionem voluntas Dei considerari possit tamquam potentia volendi nondum determinata.

ARTICULUS II.

QUA RATIONE IN VOLUNTATE DIVINA CIRCA RES CREATAS SIT NECESSITAS.

917. Quamquam Deus in operatione sua ad extra liber sit, invenitur tamen multiplex necessitas voluntatis divinae. Imprimis Deum se ipsum necessario amare et de se ipso gaudere iam vidimus. Deinde Deus simplicem complacentiam et gaudium de bonitate rerum possibili ex necessitate habet. Verum de his huc non pertinet disserere. Indicare hic volumus, quomodo etiam in operatione Dei ad extra aliqua necessitas interveniat. Videtur autem id tripliciter fieri:

1. Ratione *sanctitatis* Deus omnia operatur ex infinito amore sui et propter bonitatem suam communicandam tamquam propter finem; et in omnibus agit secundum supremam rectitudinis normam, quae est ipse. Propterea v. gr. Deus non potest peccatum praecipere; si loquitur, verum dicere debet; creaturas rationales ad honestatem obligare debet etc. Speciali consideratione dignum est, num in Deo sit necessitas debiti, i. e. num in Deo verum debitum erga creaturam esse possit. De qua re videndum est c. 25. a. 4. coroll. — Haec necessitas ex sanctitate Dei resultans, ut patet, non in eo fundatur, quod Deus aliquo bono extra se indiget, sed in essentiali rectitudine voluntatis divinae. Nempe nullus actus fertur extra obiectum formale potentiae. Ergo, quidquid est extra bonitatem divinam et secundum rectitudinem sapientiae suae in eam ordinari non potest, obiectum voluntatis divinae fieri non potest.

2. Ratione *sapientiae* Deus, quando aliquam rem vult, debet etiam omnia velle, quae de essentia illius rei sunt, et generatim omnia, sine quibus illa res esse non potest, i. e. omnia, quae rem necessario antecedunt vel comitantur vel sequuntur. Quando v. gr. ob aliquam rationem Deus vult esse circulum, debet omnes circuli proprietates velle; si duos homines esse vult, debet etiam velle eorum similitudinem; si vult finem, debet velle media ad illum finem necessaria; si vult esse mundum, debet velle eum esse certo tempore et loco etc. Generatim sapientia Dei, si mundum creare vult, providere debet, ut illud opus sit Deo vere dignum; non igitur mundus potest esse simpliciter mancus. Sapientiae Dei est curare, ut generatim creaturae naturalem habeant integritatem. Ad id v. gr. spectat, ut communiter causae secundae sinantur secundum naturam suam agere, et iis concursus necessarii a Deo offerantur. Sapientia Dei consulere debet necessitati rerum, utilitati, immo etiam usque ad certum gradum soli decentiae et pulchritudini et maiori earum perfectioni. Huc pertinent ea, quibus n. 899. schol. rationes volendi in Deo distinximus alias decentiae, alias utilitatis, alias necessitatis.

3. Ratione *immutabilitatis* Deus decreta semel capta mutare non potest.

ARTICULUS III.

DE OPTIMISMO.

918. Optimismus est opinio, quae docet Deum debere creare mundum omnium possibilium optimum. Haec igitur doctrina libertatem Dei in operationibus ad extra negat, quia secundum eam Deus ad creandum necessitatur, et quidem ad creandum id, quod est omnium possibilium optimum. Propterea duo sunt capita huius doctrinae: a) est aliquis mundus omnium possibilium optimus, isque est hic, quem oculis cernimus, rerum ordo; b) Deus necessitatur, ut hunc mundum optimum creet. — Praeter hunc optimismum absolutum, cuius praecipuus patronus exstitit Leibnitius, est optimismus mitigatus quorundam scholasticorum, quem in decursu articuli tangemus. — Circa hunc errorem brevissime noto:

1. Hic noster mundus multiplici sensu potest dici optimus: a) *ex parte operantis,* quia operatione infinite perfecta factus est, quum omnis Dei operatio sit ipsa essentia Dei infinita. Deinde quia *finis cui* ultimus mundi est optimus; hic enim est Deus ipse, ut videbimus. Denique *finis qui* primarius mundi est optimus, scil. ipsa bonitas Dei communicanda, ut pariter constabit ex iis, quae de fine mundi dicemus. Deus omnino ad extra nihil agere potest nisi operatione, quae ratione explicata est optima et infinite perfecta. b) Mundus est optimus, quia *supposito certo fine*

totali mundi hic mundus est aptissimum medium ad talem finem sive ad talem gradum gloriae obtinendum. Deus nimirum ex omnibus mundis possibilibus hunc elegit, quia gradus et modus gloriae Dei sive bonitatis Dei communicatae, quae in hoc mundo continetur, ei placuit. Hic autem mundus, ut per se patet, ad finem sic determinatum aptissimus est. Intelligitur etiam Deum, si voluit creare, debuisse creare mundum hoc sensu optimum. c) *Ratione habita generum tantum rerum* hic mundus invenitur optimus, quia continet omnes gradus principales possibiles ordinis naturalis: anorganica, vegetativa, sensitiva, rationalia, pure intellectualia. Item, si id ex theologia in rem nostram transferre licet, continet omnes essentiales gradus ordinis supernaturalis: gratiam, gloriam sive visionem beatificam, unionem hypostaticam. d) *Comparatus cum exigua nostra cognitione* hic mundus dicitur optimus, quatenus optimum est, quo melius nos *perfecta et distinctissima* cogitatione assequi non possumus.

2. Tamen mundus noster non est absolute optimus. Id nimis evidenter constat per experientiam. Poterant enim tot mala abesse. Neve dicas haec mala iterum multa bona secum ferre. Nam illa bona vel alia aequivalentia et maiora aliis viis obtineri poterant. Haec res nimis clara est. Quis, quaeso, tantam hominum miseriam considerans prudenter opinari potest absolute repugnare esse aliquid melius? Nonne potuit Deus homines statim condere in statu beatitudinis? — Facile etiam intelligitur mundum absolute optimum omnino esse non posse. Deus enim est in indefinitum imitabilis, omnis autem creatura necessario est finita. Propterea optimismus absolutus experientiae et rationi aperte contradicit: experientiae, quia hic mundus tot et tantis malis abundat, ut absolute optimus dici nequeat; rationi, quia mundus absolute optimus repugnat.

3. Etiamsi mundus absolute optimus esse posset, Deus esset liber ad creandum et non creandum, ad creandum mundum optimum vel minus bonum. Nam Deus creaturis non indiget. Neque perfectio divini velle a perfectione termini materialis pendet; sed divinum velle in se est infinite perfectum, sive magna vult sive parva. Quare etiam ex hoc capite optimismus absolutus rationi contradicit.

4. Admitti nequit opinio quorundam scholasticorum, qui mundum secundum genera rerum optimum, qualis est hic mundus, a Deo *morali et infallibili* necessitate creari contendunt. — Deus enim absolute independens est neque rebus creatis indiget.

ARTICULUS IV.

DE DIVISIONE VOLUNTATIS DIVINAE.

919. Multiplex adhiberi solet divisio voluntatis divinae. Potissimas recenseamus, quia id plurimum confert ad indolem divinae voluntatis plenius cognoscendam.

1. Voluntas Dei alia est *necessaria,* qua amat se (et possibilia), alia *libera,* qua ad extra aliquid vult. Ad voluntatem liberam revocatur etiam voluntas hypothetice (ex intentione libera finis) necessaria.

2. Voluntas Dei *simplex* habetur, quando Deus aliquid libere vult, quin intentione libera alicuius finis prioris determinatus sit ad hoc volendum. Voluntas Dei *ordinata* est, qua Deus aliquod medium vult ratione alicuius finis libere intenti. Potest autem illud medium ad finem esse necessarium vel utile vel decens tantum.

3. Voluntas Dei *ordinaria* est, qua Deus aliquid vult conformiter cum quibusdam legibus universalibus, quibus praesentem rerum ordinem regi statuit. Voluntas Dei *absoluta,* ut ordinariae opponi solet, est ea, qua Deus utcumque aliquid velle potest. Voluntate absoluta Deus potest hominem ex infernis ad terram remittere, ut poenitentiam agat; voluntate ordinaria id non potest. Voluntas Dei *extraordinaria* est, qua Deus interdum exceptiones a legibus providentiae universalibus fieri vult. Potest autem voluntas esse plus minusve extraordinaria.

4. Voluntas Dei *absoluta,* ut condicionatae opponi solet, est ea, qua Deus vult aliquid aut omnino independenter ab omni hypothesi aut consequenter ad hypothesim verificatam. Voluntas Dei *condicionata* est, qua Deus vult aliquid, si hypothesis verificabitur. Sic v. gr. Deus voluit salutem Iudae traditoris. — Voluntas absoluta est vel *moralis,* qua Deus serio vult creaturas liberas honeste agere idque eis praecipit, paratus tamen ad peccatum permittendum; vel *simpliciter absoluta,* qua Deus pro potentia sua aliquid immediate vel mediate per creaturas facere vult. Sic Deus voluit exsistentiam mundi, sic consequenter ad peccatum Iudae praevisum voluit eius damnationem.

5. Voluntas *beneplaciti* est ipse actus liber divinae voluntatis bonum intendentis. Voluntas *signi* est aliquid exterius, verba nimirum vel facta, quod in nobis solet esse signum interioris voluntatis, et quod metonymice dicitur voluntas, sumpto signo voluntatis pro ipsa voluntate. Assignari solent quinque signa divinae voluntatis: praeceptum, consilium, prohibitio, permissio, operatio. Haec enim omnia saepe appellamus voluntatem Dei; v. gr. si dicimus: voluntas

Dei est, ne furemur; voluntas Dei est, quod hoc malum venit super me. — Voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti: a) Aliqua voluntas signi numquam coincidit cum beneplacito, scil. permissio, qua Deus permittit peccata fieri. Numquam enim vult peccata fieri. At, inquies, quomodo igitur permissio est voluntas signi vel signum voluntatis divinae, si numquam cum hac voluntate concordat? Respondeo permissionem non esse signum, quod Deus vult ipsa mala, sed quod vult ea ad bonum finem ducere et vult nos mala tamquam ex manu Dei permittentis immissa patienter ferre. b) Aliqua voluntas signi semper coincidit cum voluntate beneplaciti, scil. operatio. Quae enim operatur Deus, haec et vult; si tamen ea operatur simpliciter, non tantum per concursum permissivum ad actum physicum peccati. c) Aliqua voluntas signi plerumque coincidit cum voluntate beneplaciti, quandoque non coincidit, scil. praeceptum, consilium, prohibitio. V. gr. praeceptum occidendi Isaac non coincidit cum voluntate beneplaciti, siquidem postea iussit contrarium. Ergo, inquies, signa divinae voluntatis sunt aliquando falsa. Respondeo: Quamvis Deus non velit omne id, quod praecipit, vult tamen aliquid circa hoc. Vult enim omnes esse promptos ad id, quod praecipit. Ergo si quis ex voluntate signi falso iudicat de voluntate beneplaciti, hoc non est ex falsitate signi, sed ex temeritate iudicii nostri, quod signum putat esse eius, cuius non est [1].

Alias divisiones divinae voluntatis sequenti articulo commodius reservamus.

ARTICULUS V.

NUM VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLEATUR.

920. I. Circa hanc quaestionem ex ordine noto: 1. Voluntas *legislatoris spectata ex integro* est ea, quae non solum proponit legem, sed eam etiam sancit. Haec effectu numquam caret; nam qui non fecerint voluntatem iubentis aut ad poenitentiam vocantis, sustinebunt poenam sancientis. Voluntas *legislatoris spectata ex parte,* quatenus iubet tantum praecepta servari, effectu saepe caret.

2. Voluntati divinae *spectatae prae tota amplitudine auxiliorum,* quae divinae omnipotentiae praesto sunt ad hominis voluntatem salva libertate dirigendam, nemo resistere potest. Voluntati autem divinae *spectatae prae auxiliis, quae actu singulis dantur,* multi resistunt. Nimirum, si Deus aliquem actum liberum bonum a voluntate nostra absolute obtinere velit, *congruis* illustrationibus mentis et inspirationibus voluntatis id salva libertate obtinere potest, quia Deus per scientiam mediam certe aliquas illustrationes et inspirationes novit, quibus homo si praevenitur, certe illum actum ponet. Actum autem malum, ut per se patet, Deus sic absolute intendere nequit; est enim Deus sanctus [2].

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 11. 12.

[2] Quia bonum, ad quod nos Deus in praesenti rerum ordine vocat, supernaturale est, uberior huius rei explanatio ad theologiam spectat.

3. Voluntas *antecedens* est, qua Deus omnium hominum beatitudinem vult antecedenter ad praevisum statum finalem vitae i. e. antecedenter ad praevisos actus liberos, a quibus in adultis hic status finalis pendet; haec voluntas non semper impletur, quia homo in peccato gravi mori et damnari potest. Voluntas *consequens* est, qua Deus singulis hominibus beatitudinem vel reprobationem vult consequenter ad statum finalem vitae praevisum; haec voluntas semper impletur [1].

4. Voluntas *generalis* est, qua Deus vult generatim aliquid fieri et consequenter agentia inducit, quae ordinarie hunc effectum producunt. Sic Deus vult omnes homines habere oculos ad videndum aptos. Haec voluntas quantum ad aliquam particularem applicationem saepe effectu caret, v. gr. aliqui homines sunt caeci. Voluntas *in particulari applicata,* si est simpliciter absoluta, semper effectum habet.

5. *Finis primarius*, quem Deus in creatione sibi praestituit, semper obtinetur. Hic finis, ut iam intelleximus et postea ulterius declarabitur, in eo est, ut bonitas divina ad extra communicetur et manifestetur et glorificetur. Iam, si qui non libere bonis actibus ad hunc finem conspirant, debitam poenam inviti subeuntes iustitiam Dei manifestabunt. Contra *finis secundarius* creationis, qui, ut videbimus, est beatitudo creaturae rationalis, non in omnibus obtinetur, quia aliqui peccando a beatitudine excidunt et aeternam ruinam incurrunt. In eo autem, quod finis primarius creationis semper obtinetur, S. Thomas efficaciam divinae voluntatis potissimum reponi vult. Quum enim quaesivisset, num voluntas Dei semper impleatur, affirmative respondet remque explicat his verbis: „Quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium. Sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a voluntate divina peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.“ [2]

6. Voluntas Dei etiam eo sensu semper impletur, quia nihil potest ordinem divinae providentiae exire. Nempe Deus, per scientiam simplicis intelligentiae et mediam totum hunc ordinem

---

[1] Quia beatitudo in praesenti rerum ordine supernaturalis est, plenior huius rei discussio theologiae relinquenda est. — Ceterum distinctio voluntatis antecedentis et consequentis etiam ad alias materias praeter beatitudinem extendi potest eo modo, quo in articulo praecedenti voluntatem condicionatam et absolutam distinximus. Cf. de hac distinctione S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 6. ad 1. [2] Summa theol. p. 1. q. 19. a. 6.

rerum cum aliis infinite multis aeque possibilibus videns, hunc ordinem prae aliis creare voluit, quum bona, quae in eo sunt, intenderet, peccata autem permitteret et ad bonum finem duceret. Nunc plane impossibile est, ut aliquid aliter eveniat, quam Deus ab initio praevidit et disposuit, siquidem scientia Dei media, in cuius luce Deus omnia vult, fallere non potest. Sic igitur nihil fit praeter providentiam Dei et omnia subsunt divinae voluntati; omnia ita fiunt, ut voluntas Dei, qui est omnium rerum praescius, voluit et permisit.

7. Nequaquam autem voluntas Dei semper impletur eo sensu, ut nulla res agere possit nisi id, ad quod praedeterminatur cursu rerum naturali, quem Deus ab initio instituit et disposuit, sive in mundo sola agentia materialia admittuntur sive etiam spiritualia. Id enim non esset efficaciam divinae voluntatis laudare, sed humanae voluntatis libertatem negare.

8. Neque etiam voluntas Dei semper impletur eo sensu, ut Deus non quidem per agentia naturalia, sed immediate nullo adhibito agente naturali per se ipsum nos praedeterminet. Nam omnem praedeterminationem physicam negamus, ut libertas voluntatis nostrae certius salvetur.

921. II. Ad pleniorem eorum, quae diximus, intelligentiam iuvat efficaciam divinae voluntatis in libertatem creatam paucis describere. Ex ordine dico:

1. Efficacia divinae voluntatis egregie cernitur *in obligatione morali*, qua eius praeceptum nos vinctos tenet. Deus solus nos obligare potest; homo non obligat alios perfecte, nisi quatenus auctoritatem a Deo accepit eiusque nomine praecipit.

2. *Physice* Deus voluntati nostrae dominatur: a) quia omnis actus liber ab eius concursu oblato et exhibito pendet, ut Deus sit vera causa totius bonitatis, quae est in actu nostro; b) quia voluntatem illustratione et inspiratione sua allicere potest; c) quia concursu denegato actum liberum impedire potest; d) quia voluntatem ad certum actum necessitare potest; e) quia ope scientiae mediae omnem actum liberum, quemcumque intenderit, salva libertate in voluntate efficere potest; f) quia voluntatem ad actus supernaturales elevare potest, qua de re audiendi sunt theologi.

3. Saepe tamen voluntas creata voluntati Dei *resistit, non quia eam vincit*, sed permittente Deo. Quod ut clarius pateat, haec notentur:

a) Voluntas Dei universalis legislativa saepe non impletur. At non vincitur: α) quia Deus adimpletionem legis non infallibiliter

inducendam intendit, sed infallibiliter aut lex observatur aut iusta poena infligitur; β) quia per efficaciam illius voluntatis Dei creatura etiam invita obligationi est obnoxia, ita ut contra agendo fiat rea culpae et poenae.

b) Voluntas Dei salvifica saepe non impletur. At non vincitur: α) quia Deus beatitudinem hominis singularis non infallibiliter inducendam intendit, sed infallibiliter Deus gloriam suam habebit aut per beatitudinem creaturae meritis acquisitam aut per ostensionem iustitiae vindicativae; β) quia per efficaciam illius voluntatis homini necessaria ad salutem media parantur et salus vere ac plene in potestate eius constituitur.

c) Voluntas Dei circa singulos actus liberos honestatem exigens saepe non impletur. At non vincitur: α) quia Deus non infallibiliter honestam actionem obtinendam intendit, sed infallibiliter aut recte agitur aut reatus poenae contrahitur; β) quia per efficaciam illius voluntatis necessaria nobis media parantur, ut satis facile peccatum vitare possimus.

922. Scholion. Diximus Deum actum liberum honestum infallibiliter efficere posse, si sic placuerit. Eiusmodi absoluta intentio actus liberi vel etiam salutis aeternae appellatur *praefinitio* vel praedefinitio. Haec definitur: Aeternum decretum voluntatis, quo absolute statuitur, ut aliquid, praesertim id quod a libertate creata pendet, fiat in tempore, v. gr. ut voluntas Petri tali tempore et loco eliciat actum contritionis. Deus potest actus honestos praedefinire; neque tamen omnes actus honesti, qui revera fiunt, a Deo praedefiniti sunt. Hoc enim non intelligitur, nisi ponamus actus bonos non praedefinitos esse moraliter impossibiles vel Deum ex industria ope scientiae mediae impedire, ne actus bonus fiat, quando non est praefinitus. Primum dici non debet, quia Deus non praecipit impossibilia; alterum non admittitur, quia Deus non intendit peccatum. Ceterum de hac quaestione lege theologos controvertentes.

Nihilominus Deus, quando hunc mundum prae aliis creandum elegit, omnes actus nostros honestos per scientiam mediam vidit eosque decreto, quo hunc mundum elegit, intendit. Si hoc ad praedefinitionem satis esse dixeris, omnes actus nostri honesti illo lato sensu praedefiniti sunt.

Utile est etiam recogitare Deum praeter hunc mundum alios vidisse infinite multos, quos creare potuit. Inter eos erant innumeri ceteroquin huic nostro mundo simillimi, in quibus Caium quendam Deus vidit pessimo quoque crimine maculatum, immo aeternae damnationi obnoxium. Quod Deus hos mundos noluit creare, sed eum, qui nunc est, in quo Caius honeste vivit et salvatur, id sane ille homo gratuito Dei amori ascribere debet. Unde vides Bannesianos sine ratione timere, ne Molinismus efficiat, ut homo de bonis suis actibus, quos non praedeterminatus propria determinatione posuit, contra Deum gloriari possit, quasi id a Deo non accepisset. Si ita nobis nulla est gloria contra Deum de actu naturaliter honesto, quanto minus de supernaturalibus.

CAPUT XXIV.

DE POTENTIA DEI.

PROLOGUS.

923. Prius agemus de potentia Dei generatim; deinde in particulari de eius infinitate. Infinitas potentiae divinae alia est extensiva, quae vocatur omnipotentia, alia intensiva, quae consistit in virtute creativa. Quantum ad virtutem creativam dicimus eam convenire Deo et soli Deo. Accedit specialis quaestio, num Deus potuerit creaturam ab aeterno producere. Sic habentur quinque articuli:

Articulus I. De potentia Dei generatim.
" II. De omnipotentia Dei.
" III. De virtute Dei creativa.
" IV. Deum solum creare posse.
" V. Num creatio ab aeterno esse possit.

ARTICULUS I.

DE POTENTIA DEI GENERATIM.

Thesis LV. Deo convenit potentia operandi extra se.

924. Stat. Quaest. Potentia duplex distinguitur: *passiva,* quae est principium patiendi; *activa,* quae est principium agendi. Priori res idonea est ad actum ulteriorem in se suscipiendum; posteriori ad actum efficiendum vel principiandum. Potentia passiva non est in Deo, quum sit unus actus simplicissimus; et ideo Deus dicitur actus purissimus, cui nihil admixtum est potentialitatis, qua de re n. 557. satis diximus. Potentia activa in Deo esse debet, quum sit primus motor immobilis. Sed actio quoque duplex est: *immanens* vel *transiens.* Prior manet in ipso operante et est ipsius operantis perfectio; altera in rem exteriorem transit et potius perficit effectum, qui per eam constituitur. Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo, quod intelligit et vult; alia vero in eo, quod res creat et gubernat [cf. n. 926, II]. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero potius perfectio facti, agens autem naturaliter prius facto est et causa ipsius, oportet, quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter vel

saltem cum fundamento in re praecedere concipiatur. Propterea etiam nos in praecedentibus de intellectu Dei et de voluntate eius, ut habet actionem mere immanentem, locuti sumus. Nunc autem de operatione Dei transeunte sermonem instituimus[1].

925. **Probatur.** 1. (A posteriori.) Deus condidit res mundanas, quum non sint a se; patet ex iis, quae contra materialistas diximus. Ergo Deus ad extra agit. Ergo habet potentiam operandi ad extra.

2. (A priori.) Unumquodque, secundum quod est actu, secundum hoc potest esse principium activum aliorum; bonum enim est diffusivum sui. Atqui Deus est actus purus et infinitus. Unde Deo maxime competit esse principium activum sive habere potentiam activam[2]. — Signum perfectionis in re est, quod potest sibi similia facere. Discurrendo enim per genera rerum invenimus unumquodque esse tanto maioris virtutis, quanto perfectius est. Atqui Deo omnis perfectio simplex tribuenda est. Ergo Deo competit virtus agendi ad extra et faciendi sibi similia[3].

926. Scholion. I. Auctores disputant, utrum potentia in Deo tamquam attributum ab intellectu et voluntate (ratione) distinctum an ut aliquid in his inclusum consideranda sit. Qui posteriorem considerandi modum sequuntur, iterum in tres opiniones discedunt, quum alii intellectui, alii voluntati, alii utrique coniunctim efficaciam ad extra tribuant. Censemus potentiam divinam proxime referendam esse ad voluntatem divinam neque quidquam aliud esse quam ipsam voluntatem divinam, secundum quod est principium exsecutivum et effectivum. Nam 1. ex nostra voluntate, quae non solum proprios actus elicit, sed alias quoque potentias, praesertim inferiores et animales et corporales, ad actiones suas efficienter movet et applicat per illum actum, qui appellatur usus, facile colligi potest non esse praeter naturam actus voluntatis, ut sit ex se efficax ad extra. Atqui voluntati Dei perfectissimae omnis perfectio, quae in voluntatem cadere potest, tribuenda est. Ergo voluntas divina per se est summe efficax ad extra neque potentia effectiva distincta a voluntate admittenda est. — 2. In nobis gradus intellectivus non habet nisi intellectum et voluntatem. Nemo enim dixit superiorem animae nostrae partem tres facultates complecti: intellectum, voluntatem, potentiam rationalem exsecutivam. Atqui nulla est ratio censendi naturam rationalem in nobis non esse integram, sed mutilam et truncatam. Ergo neque in Deo tres facultates ponendae sunt; sed potentia in aliis duabus

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 1.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 25. a. 1; Contra gent. l. 2. c. 5. n. 3; De pot. q. 1. a. 1.

[3] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. c. n. 4.

includitur. Includitur autem in voluntate; nam intellectus, ut supra de scientia Dei practica disputantes diximus, non agit ad extra nisi media voluntate [1]. — 3. Si potentia in Deo concipitur tamquam facultas tertia praeter intellectum et voluntatem, operatio huius potentiae est formaliter transiens. Id autem refutabimus scholio sequenti.

Propterea tamen non impedimur, quominus, si sic commodius loquimur, in Deo tria distinguamus: intellectum dirigentem, voluntatem eligentem et voluntatem exsequentem sive intellectum, voluntatem et potentiam. Nam etiam haec divisio fundamento non caret. Negamus tantum tribus illis membris tres facultates spiritus creati respondere et operationem potentiae non contineri aliqua volitione, sed esse formaliter transeuntem.

II. Operatio Dei ad extra est actio *formaliter immanens et virtualiter transiens*, i. e. quoad suam realitatem manet et stat in agente tamquam eius perfectio, sed simul habet virtutem efficacem, ut eam terminus extrinsecus consequatur, qui nullo modo spectat ad constitutionem actionis. Ita sentiunt plerique discipuli S. Thomae, velut Stentrup [2], Mazzella [3], alii. Suarez censet operationem potentiae Dei et speciatim creationem activam esse actionem formaliter transeuntem, esse aliquid a substantia Dei prorsus distinctum, esse ipsum fieri creaturae. — Dico operationem potentiae Dei esse hanc ipsam potentiam, esse esentiam Dei. Et haec sine dubio est mens S. Thomae. Nam Contra gent. l. 2. c. 5. data opera et multis argumentis ostendit potentiam Dei esse substantiam eius et c. 6. demonstrat potentiam Dei esse eius actionem. Ne longi simus unum tantum argumentum afferemus: „Actio alicuius rei est quoddam complementum potentiae eius; comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam se ipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio.“ [4] Specialius dicimus agere divinum esse ipsum velle divinum. Etiam id expresse docet S. Thomas: „Deus non agit aliqua actione, quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna. Sed eius velle est eius agere.“ [5]

---

[1] Si in nobis aut angelis essent tres facultates spirituales, etiam triplex esset gratia: illustratio intellectus, inspiratio voluntatis, tertia innominata. Sed id nemo libenter dixerit. Ceterum de hac re viderint theologi. — Verum tamen est in homine gradui intellectivo propter suam debilitatem adiungi gradum sensitivum, in quo residet vis nostra exsequendi opera externa. Nihilominus voluntas vim exsecutivam, quae est in sensu, *efficienter* inclinat et movet.

[2] De Deo uno, thes. 40. [3] De Deo creante, prop. 1.

[4] Contra gent. l. 2. c. 6. n. 3. — Cf. etiam Summa theol. q. 45. a. 3. ad 1; Contra gent. l. 2. c. 16. n. 6; ibid. c. 23. n. 4; De pot. q. 3. a. 3; ibid. ad 2.

[5] Contra gent. l. 2. c. 31. n. 3. Huc etiam faciunt, quae diximus n. 893. assert. 3. — Etiam operatio, qua angeli corpora movent, secundum mentem

Nota. Creatio activa significat actum voluntatis, *ut est virtualiter transiens,* et ideo importat actualem dependentiam rei creatae a Deo Creatore. Propterea Deus ab aeterno vult, sed creare dicitur ex tempore, quia creatura in tempore a Deo dependere incipit. Neque hanc differentiam utriusque praedicationis mirari debes, quia velle et creare dicunt eundem quidem actum, sed secundum aliam et aliam considerationem. — Creator igitur Deus dicitur ex tempore. Neque obstat, quod ab aeterno legislator dicitur. Nam lex significat actum rationis (supposito actu voluntatis), ut est formaliter immanens in mente legislatoris (actus enim rationis numquam est virtualiter transiens). Etiam homines hodie imperant, quae servi cras facient; quid mirum, si simili ratione de Deo dicimus eum ab aeterno statuisse et imperasse, quid nunc agere debeamus?

III. Potentiae divinae proprietates considerandae sunt eae, quae omni attributo divino communes sunt: aseitas, infinitas, simplicitas. Est igitur potentia divina:

1. *a se* et independens. Deus potentiam suam aliunde non accepit, neque alieno concursu indiget vel iuvari potest, neque ullam materiam ad agendum supponit [1]. Tamquam motor immobilis non prius ab alio movetur, ut deinde cetera moveat. Operando non fatigatur neque ulla resistentia impediri potest. Summa facilitate agit maxima: „Dixit et facta sunt“ [2];

2. *infinita.* Maior potentia omnino cogitari nequit. Potentia Dei est *infinita intensive* sive ex parte *termini a quo,* quia ne debilissimam quidem potentiam passivam supponit, quum ex nihilo possit creare, si sic ei placuerit. Est *infinita extensive* sive ex parte *termini ad quem,* quia Deus omnia facere potest, quaecumque sunt intrinsecus possibilia; quantumvis magna effecerit, semper maiora efficere potest neque potentia eius umquam exhauritur [3]. — Dei potentia etiam infinita est, quia *nihil*

S. Thomae est formaliter immanens et virtualiter transiens. Nam expresse docet in angelis nullam esse facultatem praeter voluntatem et intellectum (Summa theol. p. 1. q. 54. a. 5; ibid. q. 79. a. 1. ad 3). Item docet angelos movere solo actu voluntatis corpora, sicut anima nostra sola voluntate movet corpus sibi unitum (De malo q. 16. a. 1. ad 14; Quodlib. 6. a. 2; Opusc. 6. [al. 11.] resp. ad lect. Venet. a. 2; ibid. a. 13). Contra tamen sentit Suarez, De angel. l. 4. c. 29. — In nobis voluntas proxime movet potentias inferiores coniunctas, quae motio ne virtualiter quidem transiens est, quum maneat in subiecto agente. Deinde potentiae inferiores et corporales movent res exteriores, quae motio est formaliter transiens, quum sit a corpore ad corpus.

[1] Etiamsi Deus interdum creaturas transmutat tantum, nullo modo a praevia potentia passiva pendet, quum haec esse et durare non possit, nisi ipso creante et conservante. Ideo omnis operatio Dei perfectionem creationis refert.

[2] Ps. 32, 9.

[3] Sunt etiam quaedam opera Dei, quae in esse suo, quadantenus infinita sunt, non quidem si spectatur res secundum id, quod est creatum in ea, sed si spectatur secundum infinitam Dei maiestatem, cui res specialiter unitur vel

eius influxui se subtrahere potest. Deo subicitur omne esse, quia ab ipso creatur et conservatur. Praeterea potestatem absolutam habet in omnem virtutem creatam. Primo creatura nihil agere potest sine Deo, qui virtutem creat, conservat, applicat modo postea describendo, movet concursu collato. Deinde creatura Deo plane subicitur. Nam a) divinae virtuti nihil resistere potest, quatenus Deus omnem operationem et efficaciam causae creatae concursu denegato impedire potest. Potest etiam, si ita maluerit, earum resistentiam cassam reddere fortioribus agentibus contra eas adhibitis vel sapienti rerum gubernatione. b) In creaturis Deus omnem formam et operationem excitare potest, quaecumque eorum essentiae non contradicit. Praesertim Deus omnipotenter de omnibus disponit miracula patrando et ipsam voluntatem creaturae liberae dirigendo, quocumque voluerit. Potentiam Dei in voluntatem creatam delineavimus n. 921 [1]. — Denique potentia Dei *modum agendi habet infinite perfectum.* Nam operatio Dei procedit ex infinita sapientia et sanctitate; Deus res producit sub ratione entis sive exsistentis absolute suprema et universalissima, quae scil. omnibus, quae fiunt, communis est; denique huc faciunt ea, quae modo sub 1. diximus;

3. *simplicissima.* Deus agendo non perficitur, quasi actus secundus actum primum compleat. Sed liberum velle, quod est ipsum agere, Deo nihil addit, nisi respectum ad terminum finitum. Multo minus Dei potentia ex multis viribus et organis particularibus conflatur, sicut nostra minima potentia.

---

ad quam specialiter refertur. Sic infinitatem referunt unio hypostatica in Christo Domino, maternitas B. V. M., visio beatifica. Etiam processiones divinarum personarum infinitam Dei fecunditatem revelant; id tamen non spectat ad omnipotentiam Dei, quae est ad extra. Haec autem omnia theologorum sunt, apud quos ulterior instructio quaerenda est.

[1] In specie Deus creaturam, in quantum eius natura permittet, elevare potest ad formas et operationes, ad quas talis creatura naturaliter incapax est neque ab ulla virtute creata evehi potest. Ita Deus creaturas rationales elevare potest ad ordinem simpliciter supernaturalem et divinum; qua de re legantur theologi, maxime ubi de gratia et gloria disputant. Tantum notamus illi potestati, qua Deus creaturam supernaturaliter elevare potest in creaturis respondere potentiam, quae appellari solet *oboedientialis.* Definitur a Ripalda: „Aptitudo rerum creatarum, ut pro arbitrio agentis superioris eiusve auxilio ipsis indebito, munus impleant, quod nativa virtute et concursu sibi debito implere non possunt“ (De ente supernat. l. 2. disp. 24. n. 4). Haec potentia re non distinguitur a natura. Est igitur entitative naturalis. Sed est supernaturalis: a) spectato actu, qui est simpliciter supernaturalis; et quia ab actu specificatur potentia, haec ipsa simpliciter dicenda est supernaturalis; b) spectato agente, per quod in actum reducitur, qui est Deus; c) spectato nexu inter potentiam et actum, quum actus potentiae non sit debitus neque potentia ad illum actum inclinet.

ARTICULUS II.

DE OMNIPOTENTIA DEI.

Thesis LVI. Deus est omnipotens.

927. Stat. Quaest. Omnipotentia in eo consistit, quod Deus omnia potest facere, quae intrinsecus possibilia sunt [1]. Signum autem omnipotentiae est, ut quis possit facere, quaecumque vult. Et secundum hoc, si omnipotentiam signo suo definire volumus, possumus dicere eam in eo esse, quod Deus, quidquid vult, potest [2].

Probatur. 1. „Possibile, quod potentiae activae respondet, sequitur perfectionem agentis, in qua potentia fundata est: siquidem potentia agendi in hoc consistit, quod illam perfectionem communicare potest. Porro creatae naturae perfectio certo genere et specie finita est. Unde possibile, quod respondet potentiae creatae, generis et speciei est determinatae. Sic . . . potentia generandi limitata est ad speciem generantis. At perfectio, in qua fundata est potentia divina, non est coarctata in aliquo genere, sed totam essendi plenitudinem complectitur. Possibile igitur, quod potentiae divinae respondet, non est hoc vel illud, sed possibile simpliciter, h. e. quidquid esse potest, adeo ut nihil Deo impossibile sit, nisi quod, quia in se repugnans, nec esse nec concipi potest.“ [3]

2. Quidquid est intrinsecus possibile, quin tamen per se necessario exsistat, obiectum sit oportet alicuius potentiae activae, ne possibilitas interna naturali suo complemento careat. Ergo vel est obiectum divinae virtutis vel alicuius virtutis creatae. Si primum habemus intentum; si alterum, illa virtus perfectius et eminentius in Deo est, a quo omnis virtus creata descendit et sic iterum habemus intentum.

OBIECTIONES.

928. Obi. 1. Deus non est omnipotens. Nam a) non potest peccare; b) non potest ambulare; c) non potest facta infecta reddere; d) non potest facere, ut numerus quaternarius sit maior.

Resp. ad a) Posse peccare non est signum potestatis et perfectionis, sed debilitatis et imperfectionis. Ergo Deus peccare non potest, quia est omnipotens neque eius potestas ulla ratione deficere potest. — Deinde Deum peccare

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 25. a. 3; De pot. q. 1. a. 7.

[2] S. Thomas, De pot. l. c. ad 3.

[3] Kleutgen l. c. n. 640. Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 2; De pot. q. 1. a. 2.

est contradictio in adiecto. Dei autem omnipotentia ad talia non extenditur, non quia limitatur potentia, sed quia talia obiecta sunt figmenta inania, quibus nihil realitatis efficiendae subest. — Denique potestati Dei etiam peccata subsunt, quia ea in creaturis permittere vel impedire potest.

Ad b) Posse ambulare est perfectio mixta, quae a Deo, quia est infinitus et omnipotens, abesse debet. Deinde ad ambulationem potestas Dei extenditur, quatenus a Deo homo habet facultatem ambulandi [1].

Ad c) Facta a Deo infecta reddi nequeunt, quia idem simul fuisse et non fuisse contradictionem involvit. Ad talia autem, ut explicavimus, potentia Dei non extenditur [2].

Ad d) Quaternarium, dum manet quaternarius, augeri repugnat et sic id a Deo fieri nequit. Potest autem Deus quaternarium rerum aliis modis perficere, quin additio in ratione numeri fiat, v. gr. potest quattuor homines perficere in ratione sapientiae. Generatim Deus non potest essentialem rerum bonitatem augere vel minuere salva ipsa essentia; sed potest accidentalem bonitatem mutare in melius vel etiam in minus bonum. Et sic simpliciter loquendo Deus omnes res potest facere meliores [3].

Obi. 2. Cuivis potentiae respondere debet effectus adaequatus producibilis. Atqui omnipotentiae non respondet effectus adaequatus, quum creatura infinita repugnet. Ergo Deo omnipotentia non est tribuenda.

Resp. Dist. Mai. Cuivis potentiae respondet effectus, qui ab inferiori virtute produci nequit, saltem eo modo quo a superiori causa fit, Conc., qui virtutem causae exhaurit, ut maius ab ipsa fieri nequeat, Neg. Opus autem omnipotentiae respondens, quod a sola virtute infinita et non ab inferiori fieri potest, est creatio.

ARTICULUS III.

DE VIRTUTE DEI CREATIVA.

Thesis LVII. Deo convenit virtus creandi.

929. Stat. Quaest. I. Creatio multipliciter dicitur, v. gr. consules creari dicimus. Creatio, prout in thesi sumitur, est effectio rei ex nihilo. Dicitur: 1. *effectio.* Creatio igitur est actio. Quid sit actio, proprie definiri nequit, nisi dicere vis eam esse exercitium potentiae activae; sed tunc definiendum est, quid sit potentia activa. Conceptum actionis unusquisque homo habet per experientiam ope virtutis abstractivae intellectus. Possumus autem hunc conceptum describere per inferiora sua, dicendo v. gr. eam esse actum rei, quo res circa aliquod obiectum versatur, ut illud in se recipiat (assimilando, sentiendo, intelligendo) vel ad illud se expandat (generando, appetendo, volendo) vel perfectionem suam illi communicet (efficiendo, originando). — Porro actio, ut

[1] Cf. S. Thomas, De pot. q. 1. a. 6.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 19. a. 4. [3] Cf. ibid. a. 6.

saepe diximus, est vel immanens vel transiens. Creatio est operatio (virtualiter) transiens sive effectio sensu stricto. Per effectionem aliqua res, quae antea non erat et de se ad exsistendum insufficiens est, esse incipit et ab externo agente ad esse determinatur[1].

Dicitur: 2. creationem esse effectionem *ex nihilo.* Praepositio „ex“ potest includere negationem importatam in hoc, quod dico „nihil“, ut „ex nihilo“ intelligatur ex non aliquo. Tunc definitio significat *ordinem prioritatis* (non temporis, sed naturae) inter nihil et rem, quae efficitur. Praepositio „ex“ potest etiam includi a negatione, ut „ex nihilo“ intelligatur „non ex aliquo“; et haec interpretatio magis naturalis est. Tunc praepositio significat *ordinem causae materialis,* qui negatur. Sensus est creationem esse effectionem, quae nullum subiectum supponit, ex quo tamquam ex causa materiali effectus educatur[2].

Vox „nihil“ potest intelligi nihilum sui. Et sic omnis res, quae efficitur, fit ex nihilo, sive postquam non fuit; nam quod iam est, non efficitur. Ergo nihilum, ut habeatur aliquid creationi proprium, alio sensu sumi debet, i. e. intelligi debet nihilum subiecti. Plenius igitur creatio definiri potest: effectio sive productio rei ex nihilo sui et subiecti.

930. II. Obiectum formale creationis est esse sive exsistere contingens. Nimirum obiectum formale effectionis est id, ad quod effectio per se primo ordinatur. Atqui, quum aliquid fit ex nihilo, sponte naturae ipsum esse concipimus tamquam id, quod primo ex vi illius actionis ponitur. Nimirum obiectum formale alicuius effectionis est illud, quod immediate opponitur illi privationi vel negationi, a qua effectio incipit. Creatio autem incipit a nihilo simpliciter, cui opponitur esse simpliciter.

Nihilominus creatio, ni fallor, minus commode a quibusdam definitur: productio entis, in quantum est ens. Nam etsi omnis creatio sit talis productio, tamen non omnis productio, quae est eiusmodi, creatio appellari potest. Nam v. gr. concursus divinus omnibus fatentibus efficit actionem causae secundae sub ratione entis, neque tamen concursus est creatio.

---

[1] Creationem esse actionem formaliter immanentem et entitative identificari cum velle divino et essentia Dei patet ex iis, quae de operatione Dei ad extra n. 926, II generatim diximus.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 45. a. 1. ad 3. — Idem optime explicat In sent. l. 2. dist. 1. a. 2.

Nota. 1. Pleno sensu illud solum creari dicitur, quod pleno sensu est. Pleno autem sensu sunt subsistentia. Inde anima hominis non tam creari dicitur quam in productione hominis concreari. Neque tamen in hac re scrupulosi esse debemus. Dicamus igitur simpliciter, si commodius est, animas vel materiam primam a Deo creari [1].

2. Creatio non est mutatio secundum rem, quia nulla res praeexsistens ad alium statum traducitur; est tamen mutatio secundum intellectum, quia realitas finita ex statu purae possibilitatis ad statum exsistentiae transit [2].

3. Definitio creationis, quam dedimus, spectat *terminum a quo*. Spectato *termino ad quem* creatio definitur interdum: effectio rei secundum totam simpliciter substantiam. Haec definitio cum nostra plane coincidit; nam si tota rei substantia fit, subiectum non supponitur, sed habetur productio ex nihilo subiecti [3].

4. Creatio passiva, quae activae, quam definivimus, relative opponitur. definiri solet: „relatio dependentiae ad Deum cum novitate essendi.“ [4]

931. Probatur. 1. Omnes res sunt a Deo. Non autem sunt ex substantia Dei tamquam ex materia, ut patet, quum Deus sit simplex et immutabilis. Neque sunt primitus ex aliqua materia extra Deum exsistente, sed prima rerum effectio a Deo debet esse creatio. Nam si Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, illud praesuppositum non esset causatum ab eo. Atqui praeter Deum nihil potest exsistere, quod non est causatum ab eo, ut ex supra disputatis constat. Ergo Deus res creavit; potest igitur creare [5].

2. Deus habet virtutem agendi infinitam. Ergo nullo complemento et adminiculo in agendo indiget per aliquam potentiam passivam.

3. Esse sive exsistere est universalius quam mutari; multa enim exsistunt, quae ex mutatione alicuius subiecti oriri non poterant. Atqui obiectum potentiae divinae debet esse universalissimum. Ergo obiectum eius est esse et non tantum mutari. Potest igitur Deus aliquid efficere sine mutatione i. e. sine materia subiecta, quae mutatur; talis autem effectio est creatio [6].

Nota. Obiectiones multas contra hanc thesim invenies apud S. THOMAM, De pot. q. 3. a. 1. Sed quia facillimam habent solutionem, eas referre non iuvat.

---

[1] Cf. S. THOMAS, Summa theol. p. 1. q. 45. a. 4.

[2] Ibid. a. 2. ad 3; Contra gent. l. 2. c. 17.

[3] Summa theol. l. c. a. 1. [4] Ibid. a. 3. ad 3.

[5] Ibid. a. 2.

[6] Cf. S. THOMAS, Contra gent. l. 2. c. 16. n. 3. — Eodem capite multa alia argumenta exstant.

ARTICULUS IV.

DEUM SOLUM CREARE POSSE.

Thesis LVIII. Deus nulli creaturae ullo modo virtutem creandi communicare potest.

932. Stat. Quaest. Durandus[1] existimavit Deum aliquam creaturam producere posse, quae naturali sua virtute creare possit. Alii censent Deum creaturis secundum potentiam mere oboedientialem uti posse ad creandum. Hanc opinionem S. Thomas tolerare videtur In sent. l. 4. dist. 5. q. 1. a. 3. quaestiunc. 3. ad 4; sed in summa theologica postea eam absolute reicit. Sententiam absolute negantem nos sequimur.

Probatur. 1. Oportet Deo asseratur aliqua effectio, quae in eius infinita actualitate fundetur et quae propterea cum nulla alia natura communicari possit. Atqui, si omnino talis est effectio, creatio certe est eiusmodi, quippe quae sit in ratione effectionis suprema et nobilissima. Ergo creatio solius Dei est propria.

Ad Mai. Assertio primo aspectu valde congrua rationi apparet. Et revera: agere sequitur esse. Ergo quemadmodum Deus esse infinitum habet nulli creaturae communicabile, ita etiam agere ei convenit incommunicabile. Neve dicas agere Deo proprium in eo esse, quod ipse solus sine auxilio agentis superioris concurrentis agit. Nam quemadmodum ad excellentiam Dei non satis est, ut creatura sine concursu Dei nihil intelligat, sed Deus comprehensione sui absolute incommunicabili potitur: ita etiam agere Dei ad extra obiectum sibi proprium habere debet[2].

Ad Min. Creatio in ratione effectionis est suprema et prima. Nam omnis alia operatio supponit creationem, quia supponit aliquod subiectum, quod ultimatim non est nisi per creationem, quae nullum subiectum et nullam operationem praecedentem supponit. Item creatio est in ratione effectionis nobilissima, quia est independentissima ab omni potentia passiva.

2. Obiectum formale creationis est esse contingens. Unde virtus creativa ad omnia se extendere potest, quibus ratio entis convenire potest. Ergo virtus creativa infinita est et creaturae communicari nequit; omnis enim virtus creaturae limitatur ad talem speciem entis efficiendam[3].

---

[1] In sent. l. 2. dist. 1. q. 4.

[2] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 21. n. 1.

[3] Ibid. n. 3.

3. Creatio est actus infinitae efficaciae, quia potentiam obiectivam, quae est quasi infinite debilis et infinite remota ab actu, in actum reducit. Actio autem tantae efficaciae in creatura esse nequit. Relegantur ea, quibus infinitatem Dei demonstravimus ex eo, quod potest creare [1].

OBIECTIONES.

933. Obi. 1. Saltem non videtur negandum esse actionem creandi, etsi uni Deo sit connaturalis, media tamen creatura tamquam instrumento a Deo exerceri posse.

Resp. Omnia argumenta nostra etiam hanc assertionem excludunt; nam nullo modo fieri potest, ut actio creaturae sit infinitae efficaciae et ut sit vere divina. Praeterea optime notat S. Thomas: „Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive [lato sensu] operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suae formae, producit scamni formam, quae est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod praesupponitur omnibus aliis, scil. esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, quum creatio non sit ex aliquo praesupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare neque virtute propria neque instrumentaliter sive per mysterium." [2]

Obi. 2. Quanto maior est resistentia ex parte facti, tanto maior virtus requiritur in agente. Sed plus resistit contrarium quam nihil. Ergo maioris virtutis est aliquod facere ex contrario quam ex nihilo. Prius autem potest creatura; ergo a fortiori alterum potest, i. e. habet virtutem creativam.

Resp. Tanto maior est virtus, quanto maior est resistentia, quam vincit; Dist. Mai., si sermo est de resistentia late dicta, quae etiam includit internam debilitatem potentiae passivae, Conc., si sermo est tantum de resistentia positiva et proprie dicta, Neg. Mai. Contrad. Min. Plus resistit contrarium resistentia proprie dicta, Conc., late dicta, Neg. Neg. Consqs. Nimirum contrarium potentiam passivam subiectivam ligat, sed eam semper in aliquo gradu relinquit. Sed nihilum potentiam subiectivam penitus destruit et sic eam quasi in infinitum removet et ligat.

Obi. 3. Planta potest producere sui simile. Ergo a fortiori id potest angelus. Angelus autem sui simile producere non potest nisi creatione. Ergo angelus creare potest.

Resp. Conc. antec. Neg. Consqs. et Consqt. Nempe ex eo, quod planta sui simile producit, nihil sequitur de angelo, quia ratio utriusque est absolute dispar. Planta enim invenit materiam, ex qua simile sui fieri potest; angelus talem materiam non habet.

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 20. n. 4. — Multa alia argumenta habet S. Thomas l. c. c. 20. 21. [2] Summa theol. p. 1. q. 45. a. 5.

ARTICULUS V.

NUM CREATIO AB AETERNO ESSE POSSIT.

Thesis LIX. **Nulla creatura ab aeterno esse potest.**

934. Stat. Quaest. Aristoteles[1] mundum et motum docuerat debere esse ab aeterno. Contra est fidei dogma mundum a Deo creatum esse in tempore. Videtur igitur Aristoteles aliquid docuisse, quod sanae rationi non concordat. Nam impossibile est, ut aeternitas mundi philosophice demonstretur et theologice falsa sit. Verum S. Thomas Aristotelem contra rationem peccasse sibi persuadere non potest. Invenit igitúr conciliationis modum haec statuendo: a) Aristoteles docuit mundum et materiam a Deo ex nihilo esse creata[2]; b) mundum ab aeterno esse creatum Aristoteles non defendit ut certum, sed ut probabile[3]; c) pura ratione demonstrari non potest mundum coepisse in tempore, sed id est sola fide notum[4]. Si haec omnia vera sunt, Aristotelem ab errore contra rationem excusatum esse nemo non videt[5].

Creaturam posse esse ab aeterno S. Thomas probat ex auctoritate, quia non legimus philosophos et doctores repugnantiam in eo invenisse, ut aliquid factum sit a Deo et tamen numquam non fuerit: „Si enim esset aliqua repugnantia, mirum est, quomodo Augustinus eam non vidit.... Mirum est etiam, quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. . . . Et hoc etiam

---

[1] Phys. l. 8. ab initio. [2] In Phys. l. 8. lect. 2. ab initio.

[3] Summa theol. p. 1. q. 46. a. 1.

[4] Ibid. a. 2; Contra gent. l. 2. c. 38; Opusc. 14. (al. 27.) de aeternitate mundi contra murmurantes; In sent. l. 2. dist. 1. q. 1. a. 2; ibid. a. 5.

[5] Quaeres, quid nos de illa Aristotelis apologia sentiamus. Equidem puto non esse valde probabile Aristotelem censuisse mundum creatione ex nihilo esse ortum. Nullibi enim id clare indicat. Si creationis conceptum habuisset, sine dubio eum clare proposuisset et accurate expolivisset et contra alios philosophos, qui ex nihilo nihil fieri posse passim docebant, fuse defendisset. Fuisset enim hoc aliquod punctum in tota sua philosophia gravissimum et quo a ceteris philosophis plurimum discrepuisset. Nunc autem contra illos philosophos non pugnat, sed cum iis docet materiam et mundum et motum esse ab aeterno. Concedimus autem apud Aristotelem ea inveniri principia, ex quibus necessario infertur mundum esse ex nihilo creatum; ipse tamen Aristoteles hanc conclusionem clare et explicite intulisse non videtur. Item concedi potest Aristotelem argumenta pro aeternitate *motus coelestis* tantum ut valde probabilia posuisse; totam enim de sideribus doctrinam non tamquam absolute certam et evidentem ab eo traditam fuisse crediderim. Sed ei persuasum non fuisse *materiam rerum et elementa* ab aeterno esse difficilius mihi probatur.

patet diligenter consideranti dictum eorum, qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum sentientes. Ergo illi, qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines et cum eis oritur sapientia." [1] Deinde intentum probat solvendo rationes, quibus aliqui repugnantiam creationis ab aeternò efficere conabantur. Monet etiam, ne fidei noceamus, si eam rationibus inefficacibus tueri praesuminus: „Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est, ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est, demonstrare praesumens rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere, quae fidei sunt." [2]

---

[1] Opusc. 14. versus finem. — Tamen vix erant philosophi, qui docerent mundum esse aeternum et nihilominus a Deo esse factum etiam *secundum materiam* et vera creatione *ex nihilo*. Item S. Augustinus negare videtur creaturam posse esse ab aeterno. Sic legimus: „Si dixero semper fuisse creaturam, . . . sed nunc illam nunc aliam per alia atque alia temporum spatia, ne aliquam Creatori coaeternam esse dicamus, quod fides ratioque sana condemnat: cavendum est, ne sit absurdum et a luce veritatis alienum mortalem quidem per vices temporum semper fuisse creaturam decedentem aliam, aliam succedentem; immortalem vero non esse coepisse, nisi quum ad nostrum saeculum ventum" (De civ. Dei l. 12. c. 15. n. 1. Migne, P. L. XLI, 363). Docet igitur Augustinus esse contra fidem et rationem, si ponatur aliquam creaturam esse Deo coaeternam sive ab aeterno exstitisse; si autem nulla creatura sit ab aeterno, etiam nullam seriem creaturarum mortalium posse esse ab aeterno, quia sic mundo corporeo perfectio tribueretur, quae spiritui immortali negaretur. Etiam toto illo capite reliquo supponit nullam creaturam posse esse Deo coaeternam, sed Deum debere esse ante omnem creaturam, non quasi Deus antea fuerit in tempore, sed praecessit manente aeternitate (ibid. n. 3). Iis vero, qui primam hominis conditionem tardam esse causantur, respondet omne tempus aeternitati comparatum esse parvum et nihil; etiamsi Deus ante 60 000 annorum hominem condidisset, similiter quaeri posset, cur antea non fecerit (l. c. c. 12). In hoc autem supponit Augustinus hominem non potuisse creari ab aeterno; secus enim responsum eius esset inefficax, quum quaeri posset, cur Deus hominem ab aeterno non condiderit. Alibi docet creaturam rationalem esse quidem sine fine; deinde pergit: „Nec tamen tibi Deo coaeterna, quoniam non sine initio; facta est enim" (Confess. l. 12. c. 15. n. 19. Migne, P. L. XXXII, 833). Censet igitur Augustinus omne id, quod est factum a Deo creante, eo ipso initium habere in tempore.

[2] Summa theol. p. 1. q. 46. a. 2. — S. Thomas in hac sua doctrina magna ex parte secutum esse Mosen Maimonidem demonstrat Stöckl, Die thomist. Lehre vom Weltanfange in ihrem geschichtl. Zusammenhange (Katholik 1883). De eadem re agit Michel, Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft. IV.—V. Bd.

Nihilominus salva reverentia S. Doctori debita in hoc puncto ab eius sententia recedendum esse existimamus. Neque desunt legitimae auctoritates, quibus id minime temere a nobis fieri constat. Communis est enim Patrum doctrina non solum de facto nullam creaturam ab aeterno esse, sed ne posse quidem esse, ita ut contra rationem peccent, qui mundum aeternum esse statuant [1]. Idem docent Alexander Halensis [2], B. Albertus Magnus [3], S. Bonaventura [4]. Etiam post S. Thomam plurimi inventi sunt gravissimi nominis auctores, qui, quum Aquinatem magistrum in omnibus religiosissime sequi studerent, in hac tamen quaestione eum deserebant, ut Lessius [5], Toletus [6], Sylvester Maurus [7]. Immo ipse S. Thomas versus finem vitae a sententia, quam omnes hi auctores defendunt, non iam tantum afuit. Concedere enim videtur hominem non potuisse creari ab aeterno. Hoc autem ostio aperto parvus tantum et facillimus gradus est ad id, ut dicatur nullam creaturam posse esse ab aeterno. En verba S. Doctoris: „Unde posset dicere aliquis, quod mundus fuit aeternus vel saltem aliqua creatura, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter, an aliqua creatura fuerit ab aeterno.“ [8] Quin concedere videtur sententiam, quae creaturam ab aeterno esse posse simpliciter negat, esse rationibus etiam philosophicis satis probabilem: „Has autem rationes [quibus aliqui probant mundum non potuisse semper esse], quia usquequaque non de necessitate concludunt, *licet probabilitatem habeant,* sufficit tangere solum, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta . . . et ideo conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis per eos, qui aeternitatem mundi posuerunt.“ [9] — Itaque nos ut certum tenemus simpliciter repugnare ullam creaturam esse ab aeterno, idque ex principiis ab ipso S. Thoma celebratis sequi existimamus, ita ut in hac re a littera forsan Doctoris Angelici aliquantulum declinemus, a spiritu autem ne minimum quidem.

935. Probatur. 1. Omnis creatura est essentialiter mutabilis, quatenus singulis instantibus a Deo annihilari et singulis instantibus nova accidentia acquirere et novos actus ponere potest. Atqui res mutabilis non potest esse ab aeterno.

---

[1] Ex S. Augustino aliquos locos ipsi attulimus. Plura de hac re habet Petavius, De Deo l. 3. c. 6.

[2] Summa theol. l. 1. q. 12. membr. 8. et alibi.

[3] In sent. l. 2. dist. 1.

[4] In sent. l. 2. dist. 1. p. 1. a. 1. q. 2.

[5] De div. perf. l. 4. c. 2. n. 8—11.

[6] In Arist. phys. l. 8. c. 2. q. 2.

[7] Quaest. philosoph. de coelo et mundo q. 1.

[8] Summa theol. p. 1. q. 46. a. 2 ad 8.

[9] Contra gent. l. 2. c. 38. in medio.

Prob. Min. Res mutabilis ab aeterno durans iam nunc naturaliter infinite multas mutationes subiisset; quemadmodum enim beati in aeternum durantes infinite multos actus ponent, ita creatura, si ab aeterno durasset, hodie infinite multos actus posuisset. Atqui numerus actu infinitus repugnat, ut ratio probat et auctoritas S. Thomae [1].

Instabis: Non possunt simul esse actu infinite multa, sed successive. Si enim simul sunt, unam collectionem constituerent; si successive sunt, collectionem non faciunt. Dicit enim S. Thomas: „Infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione." [2]

Resp. Multitudo successiva actu infinita non minus repugnat quam simultanea. Nihil enim est, quod absolute prohibeat, quominus seriei successivae membra conserventur accedentibus novis et sic infinitas successiva, si possibilis supponitur, evadat simultanea. Ergo si infinitas successiva est possibilis, etiam simultanea; et si haec repugnat, et illa. — Illustratur exemplo: Si ab aeterno essent infiniti dies transacti, singulis diebus potuit Deus lapidem creare, sicut ipsos singulos dies virtute sua fecit. Potuit etiam lapidem creatum in perpetuum conservare. Tunc haberemus hodie lapides infinite multos. Et sic iterum apparet multitudinem infinitam successivam non minus repugnare quam simultaneam, quia illa hanc involvit. Quid ad haec responderi prudenter possit, non video. Si dicas Deum non potuisse sic lapides creare et conservare, ne fiat infinitum, nihil dicis et principium petis. Hoc enim praecise convincit argumentum nostrum, si mundus sit aeternus, tunc fieri posse infinitum. Si igitur cum S. Thoma negas infinita

[1] Cf. Summa theol. p. 1. q. 7. a. 4; Quodl. 9. a. 1. Versus finem vitae sententia S. Thomae plane fixa erat et firma non posse esse infinitum secundum multitudinem in rebus neque per se neque per accidens. Cf. Summa theol. l. c. et p. 1. q. 46. a. 2. ad 8. Iunior S. Thomas in hac re minus firmus erat. Ita in Opusc. 14. in fine contra aliquem obicientem dicit: „Praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint infinita actu." Quare apud S. Thomam sensim firmata est sententia de repugnantia numeri infiniti, contra sensim debilitata est sententia de possibilitate creationis ab aeterno. Hoc utile est prae oculis habere. Saltem ego non capio illos auctores, qui propter reverentiam S. Thomae defendunt creaturam posse esse ab aeterno, et deinde, ut se contra obiectiones tueantur, de repugnantia numeri actu infiniti dubitant. Hoc posterius S. Thomae in fine vitae magis exploratum fuit quam prius. Non admisisset possibilitatem creationis aeternae, si putavisset inde sequi numerum actu infinitum, ut patebit, si summam legeris.

[2] Contra gent. l. 2. c. 38. ad 3.

produci posse, negare debes mundum esse ab aeterno; secus enim infinita bene produci possent, ut probat argumentum [1].

2. Si mundus esset ab aeterno, infinite multi dies essent transacti unus post alium. Et sic infinita essent transita. At infinitum non potest transiri, ut probat ratio et auctoritas S. Thomae.

Instabis. In infinita serie dierum nullus est primus. Et ita nullus esset transitus per omnes dies, quia omnis transitus est ab extremo ad extremum [2].

Resp. Debet esse aliquis dies primus. Hoc ut magis in oculos cadat, loco dierum sumamus generationes leonum successivas. Ponamus genus leonum esse ab aeterno creatum. Tunc aliquis leo debet esse omnium primus. Nam debet esse aliquis leo immediata Dei creatione, non generatione ortus; hic autem est primus. Si nullus leo esset immediate a Deo sine generatione creatus, tota series leonum esset generata et non creata, id quod est absurdum. Totum hoc ad successionem dierum transferri posse unusquisque videt.

3. Si Deus ab aeterno potest creare, potuit ab aeterno Adamum creare post 930 annos mortuum. Nam eiusmodi duratio non minus abstrahit ab hic et nunc quam quidditas rerum, quam propter hanc abstractionem adversarius dicit posse esse ab aeterno. Verum unusquisque concedet nos non posse dicere Adamum 930 annis post initium aeternitatis esse mortuum. Ergo Deus Adamum mor-

---

[1] Cf. Toletus, In Arist. phys. l. 8. c. 2. q. 2. ratio 1. — Simile quid est hoc: Si genus humanum esset aeternum, infinitae generationes essent praeteritae et, quum animae sint immortales, infinite multae hodie essent animae, quod est impossibile; ergo genus humanum non est ab aeterno. S. Thomas hac obiectione pressus concedere videtur genus humanum ab aeterno esse non posse (Summa theol. l. c. ad 8). Verum argumento nostro probatur, ut genus humanum, ita etiam *a pari* successionem dierum vel aliarum rerum non posse esse ab aeterno, quia secus multitudo simultanea actu infinita oriri posset. Dices: Saltem angelus potuit esse ab aeterno. Nego etiam hoc. Nam, ut alia taceam, ille angelus iam infinite multos actus posuisset. Potuit igitur Deus ad singulos eius actus aliquem lapidem creare et conservare; et sic recurrit absurdum. Dices: Saltem potuit Deus ab aeterno aliquam naturam ita creare, ut eam per infinitum tempus absolute immutatam et sine operationum successione conservaret. Nego etiam hoc. Nam eiusmodi *necessaria* immutabilitas, quae insuper durare debet per aeternitatem quandam, est contra rationem entis creati. Deinde, qui ita dicit, non tuetur iam sententiam S. Thomae, qui, si Aristotelem ab errore excusare voluit, defendere debebat et vere defendit motum et mutationem ab aeterno esse posse.

[2] Ita fere S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 38. ad 3.

talem ab aeterno creare non potuit; et a pari nullam aliam rem mutabilem[1].

4. Videamus, num genus humanum possit esse ab aeterno. A Socrate, qui nondum habet filium, recurrere possum ad eius patrem, ab hoc ad patris patrem, deinde ad huius patrem e. i. p. Iam dico: in illa generationum serie ad aliquem primum patrem devenire debeo, qui non est filius, sed immediate a Deo creatus. Nimirum in serie tot debent esse patres, quot filii, quia filius cogitari nequit sine patre nec pater sine filio. Atqui in fine seriei habeo Socratem, qui est filius et non pater. Ergo in serie etiam esse debet aliquis pater, qui non sit filius. Si enim omnes patres simul essent filii, numerus filiorum uno (Socrate) excederet numerum patrum, quod est impossibile. Est igitur aliquis primus pater a Deo immediate creatus. Si autem est primus, series non est ab aeterno, ut et ratio probat et auctoritas S. Thomae. Revera, si inter actus, quos beati in futurum ponent, aliquis esset ultimus, in aeternum non viverent; a pari, si in serie, quae est a praeterito, aliquod membrum est primum, ab aeterno series non currit. — Probatum igitur est genus humanum non esse ab aeterno. Consimili autem modo ostendi potest nullam successionem rerum esse ab aeterno, quia membrum praecedens et subsequens analogice se habent, ut pater et filius.

OBIECTIONES.

936. Obi. 1. Mundus non solum potest esse ab aeterno, sed debet. Nam a) si Deus mundum ab aeterno non creavit, aut neque voluit neque potuit aut voluit nec potuit aut potuit nec voluit. Si primum, Deus etiam postea nec potuit nec voluit, quia postea non fuit perfectior quam antea; si alterum, Deus est valde imperfectus; si tertium, Deus est invidus.

b) Deus aut est prior mundo natura tantum aut duratione. Si natura tantum, quum Deus sit aeternus, etiam mundus est ab aeterno. Si autem est prior duratione, ante mundum fuit tempus, quia prius et posterius in duratione constituunt tempus; impossibile autem est ante mundum fuisse tempus.

c) Qui cras agere vult et non hodie, is exspectat crastinum diem, ut agat. Atqui non possumus Deum cogitare quasi ab aeterno exspectantem tempus creationis oportunum.

d) Posita causa sufficienti ponitur effectus. Atqui Deus ab aeterno fuit causa mundi sufficientissima. Ergo ab aeterno positus est mundus.

e) Omne id, quod producit effectum modo et non ante, aliter se habet ad effectum modo quam ante; mutatur igitur. Atqui Deus est immutabilis. Ergo ab aeterno produxit mundum.

---

[1] Cf. Toletus l. c. ratio 3.

Resp. ad a) Deus ab aeterno habuit voluntatem et potestatem creandi mundum temporalem, non aeternum. Et sic ex eo, quod Deus in tempore creavit mundum, non sequitur eum postea aliquid voluisse et potuisse, quod in aeternitate nec potuit nec voluit. Mundum autem aeternum creare Deus neque in aeternitate neque postea aut potuit aut voluit. — Deinde etiamsi per impossibile mundus aeternus esse posset, Deus ad eum ab aeterno creandum non teneretur, sed posset eum nihilominus condere in tempore. Nam Deus non indiget mundi. Neque invidiae esset ascribendum, si eum antea non creavit, sed divinae voluntati, quae est prima causa. Nam non facere bonum, quum possis, non est invidiae, sed non facerê bonum, quando oportet. Neque autem oportet Deum aut omnino creare aut ab aeterno creare. Quin non desunt rationes, cur magis decuisset in tempore creare, etiamsi potuisset ab aeterno; quamquam hae rationes non fuissent cogentes. Rationem convenientiae sic assignat S. Thomas: „Omne agens, producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci; sed sicut excedens repraesentatur ab eo, quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur, quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse, quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem, et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales et per consequens, quod est voluntate agens et intelligens." [1].

Ad b) „Deus est prior mundo duratione. Sed ‚prius' non designat prioritatem temporis, sed aeternitatis. Vel dicendum, quod designat aeternitatem temporis imaginati et non realiter exsistentis: sicut, quum dicitur: ‚Supra coelum nihil est', ‚supra' designat locum imaginatum tantum, secundum quod possibile est imaginari dimensionibus coelestis corporis dimensiones alias superaddi." [2]

Ad c) Illud solum agens exspectat tempus, quod in agendo tempus praesupponit. Hoc autem est agens particulare. Deus vero, quum sit agens universale, quod facit rem et tempus, non exspectat tempus; sed dat effectui suo tempus, quod et quantum voluerit. Neque quaerendum est, cur Deus potius

---

[1] Contra gent. l. 2. c. 35. in fine. — Toletus in eandem rem sic scribit: „Decuit divinam voluntatem mundum in tempore facere, quia non oportebat creaturam esse suo creatori coaeternam. Et ulterius ita factum est, ut nobis ostenderet Deum non eguisse ipsum hoc mundo, sed mundum ipsius egere. Et ulterius, ut cognosceretur clarius esse autorem omnium, quod cognosci vix posset, si mundus esset coaeternus. Rursus, ut sic clarius cognosceretur esse creatorem. Item, ut sic cognosceretur melius esse infinitae virtutis, qui ex nihilo fecerit. Praeterea, ut cognosceretur esse agens liberum, quia produxit, quum voluit. Demum, quia sic homines illum timeant, honorent et venerentur, quum viderint omnia ab eius nutu, potestate ac voluntate pendere" (ibid. q. 1. ad 1).

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 46. a. 1. ad 8.

hoc momento quam alio mundum condiderit; suprema enim ratio est Dei voluntas, quae facit res et tempora, prout ei placuerit [1].

Ad d) Posita causa sufficienti et actione eius sequitur effectus secundum exigentiam formae, quae est principium actionis. In Deo igitur, qui per voluntatem suam independentissimam agit, effectus sequitur secundum formam ab eo praeconceptam et praedefinitam. Sequitur igitur effectus non ab aeterno, sed tempore praedefinito [2].

Ad e) Deus agit per voluntatis suae aeternum decretum. Ergo non aliter se habet ad effectum, quando fit, quam antea. Tamen creatura se habet aliter ad Deum, quando facta est, quam antea; verum id non est per mutationem proprie dictam, sed per creationem. Et in quantum creatura se aliter habet ad Deum, nos concipimus Deum aliter se habere ad creaturam; verum id est relatio rationis, non realis, ut explicatum est, quando de simplicitate Dei [3].

Obi. 2. Mundus ab aeterno creatus repugnaret aut ex parte Dei creantis aut ex parte mundi creabilis. Atqui ex neutra parte.

Resp. Repugnat ex parte mundi. Nam omnis creatura est mutabilis et omne mutabile est sub numero secundum successionem mutationum. Aeternum autem non est sub numero secundum successionem. Nam numerus est finitus, successio aeterni est infinita; numerus transiri potest, aeternum tamquam infinitum non transitur; numerus unitate addita ex alio numero resultat, aeternum ex alio aeterno vel temporali resultare non potest; numerus habet primum et novissimum assignata vel assignabilia, aeternum non habet primum. Haec sunt quattuor contradictiones in conceptu creaturae ab aeterno exsistentis, quibus quattuor respondent argumenta theseos nostrae. Ceterum illa quattuor inter se intime cohaerent et unam tandem contradictionem constituunt.

CAPUT XXV.

DE ATTRIBUTIS MORALIBUS ET DE BEATITUDINE DEI.

PROLOGUS.

937. Virtus simpliciter est illa, quae ad bonum morale inclinat. Tales virtutes, ut in theologia et ethica ostendunt, distinguuntur septem, ad quas ceterae omnes revocantur. Sunt autem tres theologicae: fides, spes, caritas; et quattuor cardinales: prudentia, iustitia, fortitudo, temperantia. Caritatis potissima obiecta sunt tria: Deus, homo ipse sibi, proximus. Porro in Deo neque est

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 46. a. 1. ad 6; Contra gent. l. 2. c. 35. § Non est autem ante totius.

[2] Cf. Summa theol. l. c. ad 9. 10. [3] Ibid. ad 5.

fides neque spes neque fortitudo neque temperantia; insuper consideratio prudentiae divinae spectat ad speciale de providentia caput. Caritas autem in Deo tamquam obiectum respicit aut Deum ipsum, et sic appellatur sanctitas, aut creaturam rationalem, et sic appellatur benignitas. Quare tres virtutes in Deo considerandas habemus: sanctitatem, benignitatem, iustitiam; de quibus totidem ponemus articulos. Caput incipimus generatim quaerentes, quae virtutes in Deo sint. Totam autem nostram de Deo, ut est in se, disputationem claudet articulus de beatitudine Dei. Ergo huius capitis sunt quinque articuli:

ARTICULUS I.

QUAE SINT DIVINAE VOLUNTATIS VIRTUTES.

938. Deus, ut omnes rerum perfectiones, ita etiam virtutes, quas in hominis voluntate laudamus, continet. Alias tamen, quae nullam imperfectionem involvunt, continet formaliter, alias eminenter tantum. Qua de re notamus:

1. Quaedam virtutes versantur circa passiones moderandas, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. Huiusmodi virtutes Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt neque appetitus sensitivus. — Ex his autem virtutibus

a) quaedam moderantur passiones, quae inclinant in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea, circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, continentia et universaliter temperantia. Unde, quia corporales delectationes a Deo omnino remotae sunt, hae virtutes Deo ne metaphorice quidem tribuuntur, nisi forte valde raro et valde improprie.

b) Quaedam vero illarum virtutum moderantur passiones, quae inclinant in bonum spirituale[1], sicut est honor, dominium, victoria,

[1] Passiones, inquies, numquam inclinant in bonum spirituale, ut in honorem aut dominium; nam passio, quae est motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensus, illa autem bona sensu apprehendi non possunt. — Respondet S. Thomas in homine appetitum sensitivum etiam regi ratione. „Quum“,

vindicta et alia huiusmodi. Circa quae sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo et aliae huiusmodi virtutes: quae quidem in Deo proprie esse non possunt eo, quod circa passiones sunt, dicuntur tamen frequenter improprie de Deo, ut est illud: „Non est fortis, sicut Deus noster“ [1], et illud: „Mansuetudo tua multiplicavit me.“ [2]

2. Aliae virtutes versantur circa operationes, ut circa donationes et sumptus, velut iustitia et liberalitas et magnificentia. Hae virtutes, quia sensum non supponunt, formaliter sunt in Deo, dummodo tamen obiectum, a quo in nobis speciem sumunt, divinae perfectioni non repugnet. Ita, si quae virtutes sunt, quae ad aliquas virtutes ordinentur, quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt, sicut oboedientia, religio, latria vel aliquod huiusmodi, quod superiori debetur; neque humilitas in Deo est. Si etiam virtutum, quae ceteroquin formaliter in Deo sunt, sint aliqui imperfecti actus, secundum illos Deo attribui hae virtutes non possunt, sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit, quia consilium est quaedam inquisitio, cognitio autem Dei non est inquisitiva; tribuitur tamen consilium Deo improprie. Similiter, ut ex virtutibus voluntatis exemplum sumam, iustitia quantum ad commutationis propriissime dictae actum Deo competere non potest, quum ipse a nullo aliquid utilitatis accipiat, cui aequale reddere debeat [3].

S c h o l i o n. Magna est differentia inter virtutes divinas et nostras:

1. Nostrae virtutes perfectionem suam et speciem habent ab obiecto formali, circa quod versantur. Divina autem virtus nullo modo pendet ab obiecto creato, quod respicit. Neque virtutum divinarum alia et alia sunt obiecta formalia, sed omnis voluntas

inquit, „eadem res sub diversis condicionibus considerari possit et delectabilis et horribilis reddi, ratio apponit sensualitati, mediante imaginatione, rem aliquam sub ratione delectabilis vel tristabilis, secundum quod ei videtur; et sic sensualitas movetur ad gaudium vel tristitiam“ (De verit. q. 25. a. 4). Et iterum: „Ex aliquo apprehenso per intellectum potest sequi passio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo, in quantum id, quod intelligitur universaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, et sic movetur inferior appetitus. . . . Alio modo, in quantum ex apprehensione intellectus movetur appetitus superior, ex quo per quandam redundantiam vel imperium appetitus inferior commovetur“ (ibid. q. 26. a. 3. ad 13).

[1] 1 Reg. 2, 2. [2] 2 Reg. 22, 36.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 21. a. 1. ad 1; Contra gent. l. 1. c. 92. n. 6; ibid. c. 93. § Si quae autem virtutes. Consulatur etiam Summa theol. 1. 2. q. 61. a. 5.

divina idem obiectum formale habet, quod est bonitas increata. Quare omnes virtutes divinae, ut idem obiectum formale, ita eandem habent perfectionem infinitam; differunt igitur virtutes in Deo solo obiecto materiali et secundario. — Nimirum actiones, circa quas virtutes versantur, accipi possunt, secundum quod ad res humanas contrahuntur, et sic constituunt obiectum formale alicuius humanae virtutis; secundum hunc autem modum non sunt obiectum divinae virtutis. Deinde illae actiones universaliter accipi possunt; et sic sunt etiam obiectum divinae virtutis, sed materiale tantum et non formale [1].

2. Nos exercitio virtutis perficimur. Deus, si virtutem suam ad extra exercet, non perficitur; aeque perfectus esset, si nihil creasset et sic nullam virtutem ad extra exerceret. Exercitium virtutis divinae ad extra voluntati divinae non addit nisi meram terminationem et respectum ad obiectum, ut supra explicatum est. Totam perfectionem suam voluntas divina habet ex amore, quo Deus in se ipsum fertur. Huius autem amoris et entitas et terminus est ipsa Dei essentia; ille igitur amor est ipsa essentia, non autem perfectio essentiae superaddita, sicut virtus nostra.

3. Sunt quidem virtutes etiam humanae inter se intime connexae [2]. Tamen nullo modo attingunt ad illam summam unitatem, quam virtutes divinae habent. Nam omnes hae virtutes et actus earum entitative considerati sunt eadem essentia divina simplicissima; omnes hae virtutes idem habent obiectum formale; omnes hae virtutes aliquo modo una semper etiam ad extra exercentur, quatenus, ut explicabimus, in omni opere Dei est misericordia (benignitas) et iustitia [3].

ARTICULUS II.

DE SANCTITATE DEI.

Thesis LX. Deus est absolute sanctus formaliter, exemplariter et virtualiter.

939. Stat. Quaest. Sanctitas est bonitas moralis sive *perfectio morum* in actu vel habitu. Porro, sicut perfectio naturae in eo consistit, ut aliquid sit conforme sapientiae divinae, quatenus

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 1. c. 93. in fine.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 65. — Maxime virtutes supernaturales et infusae, si fidem et spem excipimus, inseparabilem nexum habent. Neque id mirum est, quia his virtutibus Deo maxime assimilamur.

[3] Cf. Scheeben, Dogmatik 2. Buch, n. 599.

continet ideam, secundum quam unumquodque est factum: ita perfectio moris in eo consistit, ut aliquid sit conforme eidem sapientiae divinae, quatenus continet normam honestatis et regulam rectitudinis aeternam, secundum quam natura intellectualis agat oportet. Sanctitas igitur etiam definiri potest *conformitas voluntatis cum regula rectitudinis aeterna*[1]. Sed si singula momenta, quae sanctitatem in homine efficiunt, describere volumus, sanctitas habitualis negative dicit immunitatem ab omni culpa gravi, positive ornatum omnium virtutum, quibus homo morum regulae (vel legi aeternae) conformatur, quae conformatio ultimo perficitur amore Dei et coniunctione cum Deo, ultimo fine[2].

Prob. et explic. I. Deus est sanctus formaliter. Nam Deus se ipsum amat ratione sui, reliqua propter se ipsum et secundum ordinem, quem ad ipsum habent. Atqui in hoc est consummata sanctitas sive conformitas cum regula rectitudinis aeterna. Immo voluntas Dei non solum conformis est cum regula moralitatis, sed est identica cum ipsa. — Specialius nota: a) Deum sanctum esse non solum ex eo cognoscimus, quia omnis perfectio simplex ei convenire debet, sed speciatim, quia bonitas Dei est obiectum formale voluntatis divinae, ita ut plane cogitari non possit eum aliquid inordinate sive contra bonitatem divinam amare. In voluntate hominis peccatum oritur, quia alias voluntatis inclinationes contra amorem Dei sequimur, i. e. quia amor sui inordinatus in homine amorem Dei impedit. In Deo amor sui est ipse amor boni infiniti; b) summa vis amoris et consequenter sanctitatis in Deo cognoscitur ex eo, quia in amore divino idem est subiectum, idem ratio finalis ultima, idem obiectum formale. In nobis autem

---

[1] Haec regula rectitudinis pro creaturis voluntate divina accedente fit *lex* aeterna. Ergo sanctitas creaturae bene definitur conformitas voluntatis cum lege aeterna.

[2] Circa dicta notandum est: a) In praesenti rerum ordine amor Dei, quem suppono esse proprium et perfectum, involvit immunitatem ab omni culpa gravi et ornatum omnium virtutum. Et sic amor Dei et sanctitas semper simul sunt. b) Sanctitas nostra, ut in praesenti rerum ordine supernaturalis est, constituitur gratia sanctificante, quae omnem culpam gravem excludit et in qua ornatus omnium virtutum radicaliter continetur eo fere modo, quo in substantia continentur proprietates. c) Anima Christi Domini sancta erat non sola gratia sanctificante, sed etiam per ipsam unionem hypostaticam, ut gravissimi theologi tenent. Nimirum illa unio necessario involvit immunitatem a peccato et ornatum omnium virtutum. Plura de his omnibus quaere apud theologos. Nos ea attulimus, ut exemplis illustretur, in quo consistat sanctitas habitualis.

amor quasi dividitur et ex divisione debilitatur, quia aliud est subiectum amans, aliud finis ultimus (Deus), aliud obiectum formale (bonum universale); c) sanctitas Dei etiam id efficit, ut creaturam ad legem honestatis et sanctitatis obliget. Per sanctitatem suam gaudet Deus de virtutibus nostris; et ita virtutes, quae formaliter in Deo non sunt, ut oboedientia et humilitas, obiectum sanctitatis divinae fiunt. Per sanctitatem suam Deus non solum ipse peccare non potest, sed etiam peccatum creaturae numquam per se aut per accidens intendit. Potest tamen peccatum permittere, ut connaturalem creaturae libertatem salvet. Sed etiam tunc de peccatis creaturae bene et sancte facit, ordini iustitiae divinae ea subiciendo.

Nota. Deus per ipsam essentiam suam qua talem sanctus est quasi habitu. Essentia enim Dei necessario involvit immunitatem a peccato, amorem boni infiniti et omnem virtutem Deo propriam. Sanctitas actualis Dei est amor sui et voluntas circa creaturas recta.

II. Deus est sanctus exemplariter. Nam 1. Deus est obiectum sanctitatis creatae, quatenus haec completur et perficitur illo amore, cuius obiectum est Deus propter se ipsum super omnia amatus. 2. Deus est regula sanctitatis creatae, quia sapientia eius normam continet, secundum quam operatio nostra, ut sancta sit, regulari debet. 3. Deus est exemplar ideale sanctitatis creatae, quia, qui magis sanctificatur, magis sanctitati Dei assimilatur secundum illud. „Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est.“ [1]

III. Deus est sanctus virtualiter. Sanctitas enim Dei est causa sanctitatis nostrae et nos sanctos efficit, quatenus, ut sancte viveremus, nobis voluntatem dedit et tendentiam ad bonum, et ad omnia opera nostra bona, ea intendendo, concurrit [2].

Scholion. Ut summa dignitas intellectionis divinae in eo est, quod rationem sapientiae habet et est ipsa sapientia, ita dignitas suprema voluntatis divinae est eius sanctitas. Sapientiae est omnia cognoscere in Deo ut in primo principio; sanctitatis omnia amare in Deo ut in summo bono. Omnes virtutes, quas praeter sanctitatem in Deo appellamus, non sunt nisi explicationes eius. Mysteriosam vim sapientiae et sanctitatis divinae fides nobis manifestavit, qua scimus sapientiam personalem esse Filium Dei et sanctitatem personalem esse Spiritum, qui a Patre et Filio procedit.

---

[1] Matth. 5, 48.

[2] Praesertim virtus efficiens sanctitatis Dei apparet in ordine sanctitatis supernaturalis, de quo theologi agunt.

OBIECTIONES.

940. Obi. 1. Sancta est voluntas, quae legi morali perfecte submissa est. Deus autem non est sub lege. Ergo non est sanctus.

Resp. Sanctitas dicit solam conformationem cum regula morum. Haec regula pro creaturis est lex Dei, Deus autem est sibi ipse regula. Ideo in creaturis sanctitas est submissio, non quia est sanctitas, sed quia est sanctitas creaturae. In Deo autem stat ratio sanctitatis sive conformatio cum regula morum sine submissione.

Obi. 2. Sancta est res vel persona eo, quod cultui divino dicata est. Id autem voluntati divinae non convenit.

Resp. Sanctitas alia est consecrationis (religionis), alia morum [1]. Obiciens loquitur de priori sanctitate, thesis nostra de altera; et sic nulla est difficultas. — Tamen creatura sanctitate morum etiam consecrationem habet. Mores enim sancti sunt, quatenus voluntas omnia propter Deum operatur. Sic operando creatura colit Deum ut superiorem et fit quodammodo victima Deo consecrata. Talis autem consecratio non est de ratione sanctitatis morum generatim, sed de ratione sanctitatis creatae. Nihilominus tota perfectio, quam illa consecratio dicit, eminenter in Deo habetur. Nimirum consecratione aliquid perficitur, quatenus fit speciali modo Dei. Deus autem non est tantum Dei, sed est Deus per essentiam.

Obi. 3. Bonitas moralis supponit libertatem. Atqui Deus non potest peccare. Ergo bonitas moralis sive sanctitas in Deo non est.

Resp. In operatione ad extra Deus est liber et id sufficit, ut in Deo bonitas moralis sit formaliter. Nam ad bonitatem moralem non requiritur, ut agens potuerit peccare; satis est libertas exercitii et specificationis, non requiritur libertas contrarietatis. Deinde etiam actus necessarii voluntatis divinae bonitatem moralem habent secundum obiectum, etsi secundum modum, quo fiunt, bonitatem mere naturalem prae se ferunt; et sic etiam actus necessarii propter bonitatem moralem obiectivam maxime sanctitatem divinam constituunt. — Deus quidem sancte agendo non meretur praemium ut nos, quia peccare non potest. Verum neque capax est praemii, quum infinitam perfectionem possideat, neque superiorem habeat, a quo praemium exspectare possit. Tamen Deus benigne agendo apud nos meretur gratitudinem [2].

ARTICULUS III.

DE BENIGNITATE DEI.

941. I. Benignitas Dei est naturalis propensio ad communicandum se inferioribus seu creaturis pro captu cuiusque [3]. Ad hanc virtutem revocantur:

---

[1] De sanctitate religionis cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 81. a. 8.

[2] Cf. Lessius, De perfect. div. l. 8. Kleutgen, De ipso Deo n. 587 sq. Scheeben, Dogmatik I, § 99. 104.

[3] Definitio est Lessii l. c. l. 9. c. 1. n. 3. Eandem tradit S. Thomas: „Elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem [benignitatem] divinam et ad iustitiam et ad liberalitatem et ad misericordiam; tamen se-

1. Liberalitas. Hoc nomen accipit benignitas, quatenus bona sua nullum sibi emolumentum quaerens, sed solo amore bonitatis propriae diffundendae et ideo libenter et abundanter largitur[1].

2. Magnificentia. Huius virtutis rationem benignitas Dei habet, quatenus res magnas et excelsas in utilitatem nostram exsequitur[2].

3. Gratia. Sic appellatur benignitas Dei, quatenus per eam Deus ex infinita sua celsitudine ad vilitatem nostram beneficus condescendit. Speciatim gratia dicitur amor Dei, quatenus nobis dona supernaturalia confert, de quibus agunt theologi[3].

4. Pietas appellatur benignitas Dei, quia habet amorem paternum. Praecipue pietas dicitur amor Dei, ut miserias nostras levat[4].

5. Humanitas appellatur benignitas Dei, prout erga homines exercetur, praecipue quatenus subvenit eorum defectibus[5].

---

cundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem [ut est diffusiva sui]. Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam" (Summa theol. p. 1. q. 21. a. 3). Cum his comparari possunt, quae ibid. 2. 2. q. 31. a. 1. ad 3 legimus: „Sicut amicitia seu caritas [benignitas] respicit in beneficio collato communem rationem boni [quae ei convenit ex participatione bonitatis divinae], ita iustitia respicit ibi rationem debiti; misericordia vero respicit ibi rationem relevantis miseriam vel defectum." Considerentur etiam haec: „Ad proximum bene disponitur mens hominis primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi, et ad hoc pertinet bonitas. Secundo quantum ad beneficentiae exsecutionem, et ad hoc pertinet benignitas (dicuntur enim benigni, quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis). Tertio quantum ad hoc, quod aequanimiter tolerentur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet mansuetudo, quae cohibet iras. Quarto quantum ad hoc, quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur" (ibid. 1. 2. q. 70. a. 3). Non debet te movere, quod S. Thomas hic distinguit bonitatem et benignitatem secundum voluntatem et exsecutionem. Nam voluntas et exsecutio actus sunt eiusdem virtutis, quae tamen secundum diversos actus varia nomina habere potest. Denique iuvat haec referre: „Isidorus dicit, quod benignus est vir sponte ad bene faciendum paratus et dulcis alloquio. Et Andronicus dicit, quod benignitas est habitus voluntarie benefactivus" (ibid. 2. 2. q. 80. a. un. ad 4). Etiam hae definitiones, si ad Deum transferuntur, ab ea, quam Lessius ponit, non differunt.

[1] De conceptu liberalitatis legatur, si placet, S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 117. [2] Cf. ibid. q. 134. [3] Cf. ibid. 1. 2. q. 110. a. 1.
[4] Cf. ibid. 2. 2. q. 101. a. 1. ad 2. [5] Cf. ibid. q. 80. a. un. ad 2.

6. Misericordia definitur a Lessio virtus incitans voluntatem ad opitulandum alienae miseriae eamque depellendam. Misericordia igitur est pars benignitatis. S. Thomas censet eam esse specialem virtutem. Et id videtur valde probabiliter dici. Nam sicut alicui bene facimus, quia est bonitate sua dignus aut est nobis coniunctus, ita etiam alicui bene facere possumus, quia ope nostra indiget, vel eum amare possumus propter bonum felicitatis ei conferendum. Habet igitur misericordia specialius motivum, quam benignitas universalis.

Benignitas Dei libentius appellari solet misericordia. Hinc v. gr. non quaerunt, num in omni opere Dei sit benignitas et iustitia, sed num sit misericordia et iustitia. Et iure ita loquimur. Nam: a) omnis benignitas Dei coniunctam habet misericordiam, quum, quia ex nobis toti defectibiles sumus, omne donum Dei aliquem defectum nostrum sublevet. b) Haec misericordia summe commendat *benignitatem* Dei, quia nos amat non perfectione nostra quasi allectus et attractus: sed ex abundanti sua bonitate, quae se communicare vult, nos beneficiis cumulat, quamquam nos ad ea nullum praeter indigentiam nostram titulum habemus et forsan etiam peccatis nostris amore Dei benevolo positive indigni sumus. Summa igitur in Deo reponenda est spes, quia misericors est et ipsum peccatorem, si poenitentiam agere vult, benigne iterum recipit et donis suis exornat. c) Si Deum misericordem appellamus, exhibetur ille tamquam ens *excellentissimum*, i. e. tamquam unicum et infinitum bonum, quum nos ex nobis omnino pauperes et miseri simus et omne bonum nostrum ex Deo, qui est fons omnis boni, derivemus. Adorandus igitur est Deus, quia misericors est: ipse enim solus bonus est, ipse solus altissimus et excellentissimus, nos autem nihil sumus et, si aliquid habemus, ab illo accepimus. — Sciendum autem est in nobis misericordiam ita esse solere, ut de malo alieno contristemur et ex hoc dolore ad miseriam eius sublevandam moveamur. In Deo autem misericordia non est secundum passionis affectum, quasi de malo nostro contristetur, sed secundum effectum, quia repellit miseriam nostram [1].

7. Patientia est misericordia Dei, quatenus in iniuriis vindictam cohibet neque statim punit. „Superat autem divina patientia omnem humanam infinitis intervallis. Nam et iniuriae, quae ipsi inferuntur infinite sunt maiores quam quae hominibus; et ipse omnes eas distinctissime videt, quum in eius conspectu et praesentia fiant; et acerrime sentit et in promptu habet vindictam, et tamen se cohibet perferens amaritudines et absynthium

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 21. a. 3; ibid. 2. 2. q. 30. a. 3. Lessius, De perfect. div. l. 12. Hoc libro Lessius fusissime et pulcherrime de misericordia Dei disputat et praecipua eius opera recenset et describit, velut incarnationem, eucharistiam etc. Verba Ecclesiae: „Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas“, explicat S. Thomas l. c. p. 1. q. 25. a. 3. ad 3. Cf. etiam l. c. 2. 2. q. 30. a. 4.

peccatorum nostrorum. . . . Cernit rei indignitatem suamque maiestatem et infinitam beneficentiam a sua creatura vilipendi; cohibet tamen iram et manum, etsi mille fulminibus et mille tartaris armatam. Neque solum abstinet a vindicta, sed etiam continuat pristina beneficia, universam naturam coelestem et terrenam nostris commodis servire faciens et ad poenitentiam nos benigne exspectans.“ [1]

8. Longanimitas est patientia Dei, quatenus in iniuriis *diu* vindictam differre solet poenitentiam exspectans. Maxime cernitur longanimitas Dei in eo, quod, si peccator gratias, quibus undique misericorditer ad poenitentiam vocatur, obstinate spernit, non exacerbatur, sed diu vocare pergit, si forte tandem convertatur peccator et vivat [2].

9. Clementia est misericordia Dei, quatenus ignoscendo se manifestat, i. e. quatenus reo poenas commeritas vel condonat vel multum imminuit. Clementia Dei potissimum in eo cernitur, quod homini post veniam toties in peccatum relapso iterum semper ignoscit, si poenitentiam agit. „Opera clementiae sunt,“ inquit Lessius, „cotidianae condonationes et castigationes, ut quum vel aeternas vel temporales poenas peccatoribus remittit, quum varios morbos, pestem, famem, bellum, damna fortunarum, orbitatem, aliasque calamitates et flagella immittit, ut a malo revocet. Sunt enim hae correptiones leves et momentaneae tendentes ad emendationem, ne in sempiternam miseriam ruamus. Sicut quum pater virga castigat carissimum filium regni heredem, ut a malo absterreat et dignum regno efficiat, non crudelis, sed vere clemens dicendus est.“ [3]

10. Mansuetudo appellatur misericordia Dei, quatenus in iniuriis reprimit iram. Supra autem vidimus in Deo non esse proprie iram, sed iustam vindictae voluntatem. Hinc in Deo non est mansuetudo nisi metaphorice. Mansuetudo in Deo est idem, quod patientia et clementia, sicut ira Dei est idem, quod vindicta

---

[1] His et aliis egregie dictis Lessius (l. c. c. 20.) laudat patientiam Dei; ostendit etiam, quomodo haec Dei patientia in Christo Domino visibiliter apparuerit. — De conceptu patientiae consuli potest S. Thomas l. c. 2. 2. q. 136. Ex quibus vides patientiam de Deo dici metaphorice. Nam patientiae proprie dictae est moderari tristitiam, quae in Deo nulla est.

[2] Ab hac longanimitate Dei toto conceptu differt illa virtus humana longanimitatis, quam S. Thomas describit l. c. a. 5.

[3] L. c. n. 177.

sive poenae inflictio. Mansuetudo est patientia, quatenus poenam differt; est clementia, quatenus poenam dimittit.

11. Mititas generatim idem fere est, quod mansuetudo. Mitis tamen dicitur, cui quodammodo naturale est non irasci, quum mansuetus sit, qui ex virtute innatam quandam iracundiam cohibere consuevit. Sic igitur Deus potius dicatur mitis quam mansuetus; quamquam utrumque nomen metaphorice tantum de Deo praedicatur[1].

942. II. Praecipuus benignitatis vel misericordiae divinae actus est amor, quo Deus in nos fertur. Huius amoris tres proprietates breviter consideremus. Scil. amor divinus, ut amor, est ecstaticus; ut divinus, est infinitus; ut amor divinus, habet motum circularem[2].

1. Amor divinus est ecstaticus. Nam, quum omnis intellectio sit receptiva, amor est ecstaticus, quia amantem transfert in amatum, ut ei bene velit, tamquam sibi ipsi. Maxime amor divinus est ecstaticus, quia amore suo Deus impellitur, ut bonitatem suam extra se creaturis communicet. Talem ecstasim vel talem egressum amoris divini cernimus primo in creatione mundi materialis. Hae enim res bonae sunt, in quantum in iis apparet vestigium et similitudo divinae bonitatis eis communicatae. Secundus egressus est creatio naturae intellectualis. Haec enim non solam similitudinem et vestigium bonitatis divinae habet, sed ipsius divinitatis est capax eamque accepit communicatam, quatenus per intellectum creatum Deus cognoscitur et per voluntatem amatur. Tertius, quartus et quintus egressus habetur in iustificatione supernaturali hominis, in glorificatione sanctorum et in incarnatione. Sed has ecstases soli theologo considerare licet.

2. Amor divinus est infinitus. Neque tamen inde sequitur Deum omnes creaturas aequaliter amare sive omnibus eadem conferre debere beneficia. Nam infinitatem habet ex eo, quia ratione boni infiniti omnia amat. Obiectum autem materiale infinitum neque est neque esse potest; circa obiecta materialia Deus manet plane liber, ut maiora vel minora beneficia creaturae conferre possit, et aliis alia. Neque propter infinitatem amoris Deus debet omnia mala in creaturis impedire. Sed in his omnibus plenissima fruitur libertate, ut mala physica ad honestum finem intendere,

---

[1] Cf. S. Thomas, In Ps. 24, 9. — De conceptu clementiae, mansuetudinis, mititatis cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 157.

[2] Cf. Lessius, De perf. div. l. 9. Scheeben, Dogmatik I, § 101.

peccata autem permittere possit. Si Deus bonitate sua teneretur mala impedire, benignitas eius nihil distingueretur a iustitia; creaturae obligationem agendi gratias, quia Deus a malis eas eripit, vix sentirent; Deus a creaturis pendere iisque indigere videretur; Deus iustitiam vindicativam exercere non posset e. i. p. Tamen infinitas divinae misericordiae id efficit, ut nihil supra eius capacitatem esse possit. Propterea intra tempus et limites a Deo praefixos a bonitate divina omnia, quantumvis magna, sperare et possumus et debemus; desperatio autem est iniuria Deo illata et peccatum gravissimum. — Speciatim infinita amoris divini magnitudo cognoscitur, si consideramus: a) quis nos amet; amat enim nos maiestas Dei infinita. b) Quos amet; amat enim creaturas infimas et quae ex peccato suo vilitatem habent quodammodo infinitam. c) Quomodo amet; amat enim nos amore vere paterno et plus quam paterno; amat nos eodem amoris actu, quo se ipsum amat. d) Quanta bona nobis dederit et dare velit; dona enim divinitus nobis data quadantenus infinita esse explicavimus n. 763. e) Cur nos amet; amat enim nos nullo modo propter suum commodum, sed propter nostram utilitatem; amat nos, ut beatitudinem aeternam in possessione boni infiniti acquiramus.

3. Amor divinus habet motum orbicularem. Nam primo hic amor fertur in Deum. Deinde ratione bonitatis divinae communicatae amor descendit ad creaturas, praesertim naturam intellectualem. Denique inspiratione sua accendit voluntatem creatam, ut ipsa concipiat amorem divinum, quo sursum fertur et quiescit in Deo. Ita amor circulo quodam ad Deum, unde coepit, revertitur. Nimirum Deus est obiectum primum et formale suae voluntatis; eo ipso est etiam finis ultimus, ad quem creaturam movet.

Nota. Quaerunt, num inter Deum et hominem sit amicitia. Respondeo sine dubio Deum nos amore puro et perfecto diligere et a nobis sic diligi velle et posse. Tamen, si hominis condicio naturalis spectatur, ille mutuus amor multum a ratione verae amicitiae deficit propter inaequalitatem personarum. Per gratiam Christi autem sic elevamur, ut Deus vere amicus noster esse velit et sit. De hac supernaturali amicitia Dei ad homines agunt theologi; qui etiam quaestionem movent, num inter personas SS. Trinitatis vera sit amicitia[1].

[1] Cf. Suarez, Metaph. disp. 30. sect. 16. n. 60.

ARTICULUS IV.

DE IUSTITIA DEI.

943. Num in Deo sit iustitia proprie dicta, admodum prolixe disputant scholastici [1]. Nos quam brevissimi erimus. Inprimis videndum est de conceptu iustitiae.

Iustitia distinguenda est generalissima, generalis, particularis; iustitia generalis et particularis communi nomine appellantur iustitia proprie dicta, quibus iustitia generalissima tamquam improprie dicta opponitur. Iustitia generalissima sive improprie dicta identificatur cum qualibet virtute, quatenus ordinat hominem ad ultimum finem et sic eum ad Deum recte sive iuste disponit. Maxime collectio omnium virtutum iustitia appellatur, et ita tandem iustitia non differt a sanctitate, quam a. 2. definivimus. — Huic iustitiae generalissimae opponitur iustitia proprie dicta, quae est virtus cardinalis. Haec definitur: perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi [2]. Haec iustitia est vel generalis vel particularis; posterior iterum est vel commutativa vel distributiva; et sic triplicem habemus iustitiam proprie dictam. Nimirum iustitia est ad alterum. Potest autem quis triplici modo se habere ad alterum: ut pars ad totum, ut pars ad partem, ut totum (repraesentans totum) ad partem. Primo modo comparatur civis ad civitatem, homo singularis ad communitatem. Iustitia, quae hominem ad bonum commune recte ordinat, vocatur generalis, quia haec virtus imperio suo omnes alias virtutes ad bonnum commune ordinat; omnis nimirum virtus ad bonum commune aliquo modo facit et sic actus eius ab hac iustitia imperari potest. Vocatur etiam haec virtus iustitia legalis, quia per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. Est autem tum in principe tum in subditis, quia ambo ad bonum commune agunt; est vero in principe, qui ordinat, principaliter et quasi architectonice, in subditis, qui ordinantur, secundario et quasi administrative. Iustitia legalis non debet confundi cum iustitia generalissima. Nam generalissima est essentialiter idem cum singulis virtutibus et est commune earum praedicatum; legalis

---

[1] Cf. Suarez, Opusc. de libertate divinae voluntatis; Opusc. de iustitia, qua Deus reddit praemia meritis et poenas pro peccatis; et alibi. Vasquez, In 1. p. Summae S. Thomae disp. 85. 86. Ioannes a S. Thoma, In p. 1. q. 21. Summae theol. disp. 6. a. 3. 4. Lugo, De myst. Incarnat. disp. 3 sqq.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 58. a. 1.

est specialis virtus, quae actus reliquarum virtutum, a quibus omnino distinguitur, imperat in ordine ad bonum commune. Generalissima igitur est generalis secundum praedicationem, legalis secundum causalitatem. Iustitia legalis facit voluntatem superioris, quia ad eum spectat dirigere subditos in ordine ad bonum commune [1]. — Secundo modo, i. e. ut pars ad partem, civis ad civem refertur; hunc ordinem dirigit iustitia commutativa, quae consistit in his, quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem, ut emptiones et aliae commutationes. Per hanc iustitiam redditur alicui id, quod est stricte suum; vel, ut loquuntur, redditur alicui aliquid titulo strictae suitatis. — Tertio modo, i. e. ut totum ad partem, refertur bonum commune ad personas particulares. Secundum hanc iustitiam unusquisque de bono communi pro merito plus minusve accipit aut etiam ab eius participatione excluditur et punitur. Haec iustitia vocatur distributiva; est autem praemiativa, prout alicui bona communia tribuit, vindicativa, prout aliquem a bonis communibus excludit et punit. Iustitia distributiva per se est in principe; est etiam in subditis, quatenus contenti sunt iusta distributione. Differt haec iustitia a legali, quia legalis particularia ordinat ad bonum commune, distributiva bonum commune ad personas particulares [2]. — Praeterea observandum est iustitiam distributivam interdum late et improprie sumi. Haec in eo est, ut quis rebus curae suae commissis ea praestet, quae eis sunt debita secundum naturalem quandam congruentiam; eam exercet artifex, qui opera sua ad suam quidque perfectionem perducit. Est tamen haec iustitia satis impropria, quia artifex, quando imaginem imperfectam relinquit, proprie iniustus non appellatur. Contra princeps vel iudex, qui bene meritos a bono communi excludit, iniustus proprie dicitur.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 58. a. 5. 6.

[2] Cf. S. Thomas l. c. q. 61. a. 1. Ex dictis sequitur iustitiam commutativam facere aequalitatem arithmeticam rei redditae ad rem acceptam, distributivam facere proportionem geometricam, ut bona singulis distributa se habeant sicut eorum merita. Cf. S. Thomas l. c. a. 2. — A vindicta, quae spectat ad iustitiam distributivam et principem sive iudicem, distinguenda est vindicta, quae est specialis virtus et spectat privatam defensionem. De hac vindicatione privata loquitur S. Thomas l. c. q. 108. — Aliquam difficultatem faciunt verba S. Thomae l. c. q. 80. a. un. ad 1. et q. 108. a. 2. ad 1. His locis dicit s. Doctor vindictam publicam spectare ad iustitiam commutativam. Omnes consentiunt haec verba non esse stricte sumenda. Censemus igitur S. Thomam illis locis iustitiam commutativam lato sensu sumere, ut significat ustitiam proprie dictam: legalem et commutativam et distributivam.

944. His praemissis ex ordine noto:

1. In Deo est iustitia generalissima, quia est sanctus.

2. In Deo est iustitia legalis (principaliter et architectonice), quia actiones creaturae rationalis lege sua ad bonum commune ordinat.

3. In Deo est iustitia distributiva late dicta, quia recte universum ordinat. Omnibus enim tribuit debita et congrua secundum uniuscuiusque exsistentium dignitatem et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine [1].

4. In Deo est iustitia distributiva stricte dicta tum praemiativa tum vindicativa. Nam Deus est princeps universalis societatis, quam entia intellectualia constituunt. Ipsius igitur est, ut legem ferat sanctionemque statuat, qua unusquisque pro merito actionis suae ad bonum commune, quod est beatitudo, admittitur vel ab eo excluditur. Ipsius est etiam huius sanctionis exsecutionem efficere; et in hoc proprie iustus est iustitia distributiva. Ex dictis sequitur: a) Obligatio iustitiae in Deo non oritur, nisi ex promissione, quae legi statutae sanctionem addidit. Si enim lex et sanctio non essent, actiones nostrae non essent sociales sive legi conformes et ideo nulla circa eas posset esse iustitia distributiva, quae non exercetur, nisi in ordine ad societatem. b) Deus non tenetur ex sola fidelitate, qua, ne mendax sit, promissioni suae stare debet; sed tenetur proprie ex iustitia, qua princeps bonum commune, cuius curam habet, recte inter membra distribuere debet. c) Deus reddit creaturae id, quod ei aliquo modo debitum est. Dat enim ei praemia secundum merita eius. Deus tamen non est debitor stricte et proprie loquendo. Nam in tantum creaturae aliquid debetur, in quantum Deus ad eam aliquid ordinavit. Et sic Deus non tam creaturae aliquid debet, quam sibi ipsi sive ordini sapientiae suae. Si igitur Deus creaturae praemium, quod meruit, denegaret, iniustus proprie esset iudex et iniustus princeps et contra iustitiam proprie dictam (i. e. contra iustitiam distributivam) ageret; non tamen iniuriam proprie dictam (in ordine iustitiae commutativae) in creaturam committeret. Nempe violatio iustitiae distributivae est proprie iniustitia, sed non proprie iniuria; iustitia distributiva est proprie iustitia, sed non respicit debitum proprie dictum. — Et hoc etiam extendi potest ad iustitiam distributivam late dictam. Etiam se-

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 21. a. 1.

cundum hanc Deus dat creaturae id, quod est ei quadantenus, sed non proprie et stricte debitum. Videlicet illud ipsum, ratione cuius creaturae ulterius quid debetur, a Deo acceptum est; quare Deus magis sibi quam creaturae debitor est. Ad rem S. Thomas: „Debitum est alicui rei creatae, quod habeat id, quod ad ipsam ordinatur. Sicut homini, quod habeat manus et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique, quod ei debetur secundum rationem suae naturae et condicionis. Sed hoc debitum dependet a primo [quo Deus sibi ipsi aliquid debet], quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum [improprie dictum] alicui det, non tamen ipse est debitor [proprie], quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum.“ [1]

5. Est etiam in Deo iustitia quaedam distributiva improprie dicta erga se ipsum, quatenus Deus sibi debitum reddit. Debitum enim est Deo, ut impleatur in rebus id, quod eius sapientia et voluntas habet et quod eius bonitatem manifestat [2].

6. Non est in Deo iustitia commutativa, quasi Deus prius aliquam utilitatem a nobis habeat et deinde aequale reddat, ut fit in emptione et venditione. Patet [3].

7. Nullo modo est in Deo iustitia commutativa proprie dicta. Nam creatura respectu Dei nihil appellare potest stricte suum, et sic creatura erga Deum non potest urgere ullum titulum strictae suitatis. Nam creatura perfectissime est in dominio Dei. Unde, quidquid acquirit, acquirit Deo; Deus est dominus omnis iuris, quod est in creatura, ita ut illud quomodocumque modificare vel destruere possit sine ulla in eam iniuria. Deus, si nobis aliquid promittit, ex fidelitate ad illud implendum tenetur. Sed ius stricte dictum nobis conferre non potest, quia non potest se abdicare dominio suo supremo; est etiam superfluum, ut talem iuris titulum nobis conferat, quum fidelitate sua satis teneatur.

Corollarium. Ergo in voluntate Dei est necessitas iustitiae proprie et improprie dictae et necessitas debiti improprie, non proprie dicti.

Nota. Ea, quae diximus, ab auctoribus communiter admittuntur. Sunt tamen multi, qui negant in Deo esse ullam iustitiam proprie dictam, sed dicunt Deum *sola fidelitate* teneri ad merita nostra praemianda. Alii auctores multi censent Deum merita hominis praemiare ex iustitia commutativa proprie dicta,

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 21. a. 1. ad 3. [2] Ibid.
[3] Ibid. in corp. art.

i. e. propter titulum *suitatis proprie dictae*, qui est in homine. Nos, ut vides, mediam viam tenemus, quae nobis magis accommodata videtur ad modum loquendi S. Thomae [1].

945. Scholion. I. In omni opere Dei invenitur misericordia et iustitia. Sumitur autem in hoc asserto misericordia late pro remotione cuiusque defectus et iustitia late pro collatione cuiusvis debiti et decentis. — Explicatur assertum in hunc modum: a) In omni opere Dei est iustitia, quia omnia facit, ut convenit suae sapientiae et bonitati; item omnia facit secundum convenientem ordinem et proportionem operum inter se. Deinde in omni opere Dei est misericordia, quia in omni operatione sua Deus creaturae deficienti aliquid bonitatis suae communicat; item opus iustitiae supponit opus misericordiae, quia iustitia respicit aliquid in creatura praeexsistens, ratione cuius ei ulterius quid debetur, id autem creatura habet ex misericordia Dei. b) Etiam in poenis damnatorum apparet misericordia Dei. Nam punit eos infra id, quod absolute eis inferri posset. Deinde haec poena cedit, etsi minus in bonum particulare damnati, tamen in bonum universi, quia manifestatur iustitia Dei; et in hoc est bonitas sive misericordia.

II. Iustitia sua non obstante, Deus gratuito peccata remittere potest, i. e. Deus potest resipiscenti veniam largiri poena condonata. „Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam: puta vel in alium hominem vel in totam rempublicam sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non iniuste agit.“ [2] — Neve obicias repugnare peccantem et non peccantem similiter haberi. Nam peccans condonata culpa similis est ei, qui numquam peccavit [3].

III. Inter partes potentiales iustitiae S. Thomas ponit veritatem [4]. Etiam haec virtus est in Deo. Circa quod noto:

1. Deus est verax sive verus in locutione, quia mentiri et decipere non potest. Et, quia insuper errare aut decipi non potest, quidquid Deus dicit, infallibiliter verum est. Hac veritate Dei tota nititur fides theologica. Deum autem mentiri non posse tam exploratum est, ut de-

[1] S. Thomas saepe negat in Deo esse iustitiam commutativam. Neque autem propterea contendimus eos, qui talem iustitiam in Deo admittunt, certe contra S. Thomam loqui. Habet enim in his rebus magnam vim definitio vocum, praesertim definitio iustitiae proprie dictae et iustitiae commutativae. S. Thomas nondum tam subtiliter omnes quaestiones circa modum iustitiae divinae examinavit. — De iustitia Dei legatur Lessius l. c. l. 13., qui varia opera eius, velut diluvium, mortem Christi etc., optime describit.

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 3. q. 46. a. 2. ad 3.

[3] Tamen in praesenti rerum ordine Deus nullum peccatum gratuito remittit, sed solum propter meritum Christi, ut a theologis explicatur.

[4] Summa theol. 2. 2. q. 109. a. 3.

monstratione vix indigeat. Mendacium enim est aliquod inordinatum, quia est difformitas signi externi a conceptu significato interno; in Deo autem nihil est inordinatum. Deinde ad summam Dei perfectionem pertinet, ut creatura plena fide in verbis eius stare possit; id autem fieri non posset, si timere deberemus, ne Deus mentiretur.

2. Deus est fidelis in promittendo. Nam Deus nihil promittit, nisi quod in animo suo exsequi statuit; mentiri enim non potest. Ea autem, quae Deus proposuit, infallibiliter exsecutioni mandantur; immutabilis enim est. Deinde Deus sanctus non esset, si bona promissa postea non daret. Denique ad perfectionem Dei spectat, ut creatura firmissime in eo sperare possit; id autem non posset fieri, si non esset fidelis. — Sciendum autem est apud homines simplicem assertionem de actione futura nullam involvere obligationem fidelitatis vel iustitiae, ut postea revera actio ponatur. Haec enim assertio non significat nisi praesens animi propositum; id autem in homine, ut est instabilis, mutari potest. Ut igitur verba hominis inducant obligationem faciendi id, quod asseritur, accedere debet intentio se obligandi. In Deo autem simplex assertio aequivalet promissioni, quia voluntas eius omnino firma et constans est neque ex statu in statum mutatur. Et revera omnis promissio Dei nihil est quam simplex assertio; haec enim iam per se firma est et obligationem fidelitatis continet.

Porro simplex assertio Dei iuramento aequivalet. Nam Deus omnis dicti sui testis est. Hinc iterum intelligitur, cur simplex Dei assertio obligationem fidelitatis inducat. Nam etiam in nobis simplex assertio iurata nos aliquid acturos esse obligat. Ad rem S. Thomas: „Iuramentum adhiberi non debet, nisi in re, de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo, si iuramentum adhibeatur, propter reverentiam divini testimonii, quod invocatur, obligatur homo, ut faciat esse verum id, quod iuravit, secundum suam possibilitatem.“ [1]

3. Deus in minis fallere non potest; et hoc spectat ad fidelitatem late dictam. Nam Deus nihil minatur, nisi quod exsequi vult, quia non mentitur; propositum autem praesens semper retinet et suo tempore exsequitur, quia immutabilis est. Deinde ad perfectionem Dei spectat, ut creatura eum offendere timeat; hunc autem timorem nutrit infallibilitas minarum divinarum. — Interdum autem minas non exsequitur Deus, quia condicionate tantum minatus est et condicio non impletur.

Nota. Fidelitas latissimo sensu in eo consistit, quod Deus opera, quae coepit et exsequi statuit, imperfecta non relinquit, sed ad felicem exitum perducit secundum illud: „Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet.“ [2]

---

[1] Summa theol. 2. 2. q. 89. a. 7. ad 1. — Cf. Suarez, Opusc. de libert. volunt. div., disp. 2. sect. 2. n. 10 sqq.

[2] Phil. 1, 6.

ARTICULUS V.

DE BEATITUDINE DEI.

946. Circa beatitudinem Dei ex ordine dico:

1. Deus est beatus. Nam beatitudo nihil aliud est quam bonum perfectum naturae intellectualis, cuius est sufficientiam suam cognoscere et ea frui. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo. — Deinde omnis felicitas et beatitudo creaturae esse non potest nisi a Deo participata. Ergo in Deo summa est beatitudo [1].

2. Essentia beatitudinis divinae consistit in operatione intellectus, i. e. in perfecta comprehensione divinae bonitatis, quae eiusdem bonitatis absolutam et infinitam aestimationem involvit. Nam beatitudo dicit complementum ultimum et aliquid summe perfectum in natura intellectuali. Id autem, quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. De Deo autem, quamquam in eo esse et intelligere re non differunt, distinctione rationis facta ad analogiam creaturarum loquendum est. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis [2]. — Deinde etsi in creaturis praeter cognitionem amor et gaudium voluntatis a beatitudine abesse non possunt, tamen essentia beatitudinis in eo reponitur, quod est radix omnium, quae ad eam pertinent. Id autem est cognitio et aestimatio Dei. Nam cognitionem et aestimationem Dei, ut statui beatorum competit, necessario sequuntur amor et gaudium, sicut essentiam proprietates. Si autem in creatura operatio intellectualis est essentia beatitudinis, idem de Deo asserendum est.

3. Beatitudini divinae ex rebus creatis nihil accrescere potest. Deus enim se solo infinite beatus est; infinito autem nihil accrescit. Deinde Deus creaturas amat et de iis gaudet tantum ratione bonitatis suae infinitae. Quare ex creaturis amori et

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 26. a. 1. — Multa alia argumenta vide apud S. Thomam, Contra gent. l. 1. c. 100. Ibid. c. 102. multis probat beatitudinem Dei esse summam. — Deum esse suam beatitudinem et obiectum eius ostenditur ibid. c. 101.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. l. c. a. 2.

gaudio divino nihil perfectionis accrescit, sed tantum terminatio quaedam secundaria et materialis.

4. Quomodo beatitudo divina omnem beatitudinem et felicitatem entis creati includat, S. Thomas his verbis explicat: „Quidquid est desiderabile in quacumque beatitudine vel vera vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexsistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, habet gaudium de se et omnibus aliis pro delectatione. Pro divitiis habet omnimodam sufficientiam, quam divitiae promittunt. Pro potestate omnipotentiam. Pro dignitate omnium regimen. Pro fama vero admirationem totius creaturae." Neque mirum est Deum etiam falsae beatitudinis aliquid habere. Nam „aliqua beatitudo secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis, et sic non est in Deo. Sed quidquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum praeexsistit in divina beatitudine" [1].

5. Beatitudo creata multipliciter a divina beatitudine deficit. Nam a) beatitudo creaturae est finita. Quamquam enim in possessione boni infiniti, quod est Deus, consistit, tamen illud possidet modo finito et cognitione finita. b) Etsi beatitudo creaturae essentialiter consistit in cognitione Dei, tamen accidentaliter augetur bonis creatis, velut ex felicitate sociorum. Unde in beatitudine creaturae distingui solet beatitudo essentialis et accidentalis. Haec distinctio in Deo non habet locum. c) Creatura non ex natura sua est beata; sed beatitudinem acquirere debet merito operum. d) Creatura non est in se ipsa beata. Sed obiectum beatitudinis, quod est Deus, est extra eam.

6. Deus se ipsum cognoscendo non solum beatus est, sed etiam gloriam in se ipso infinitam habet. De hac gloria Dei pauca adnotabimus c. 27.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 26. a. 4. in corp. et ad 1.

CAPUT XXVI.

DE ORIGINE POSSIBILIUM A DEO.

PROLOGUS.

947. Hoc capite quaerimus, quae sit suprema ratio ontologica, cur quaedam sint absolute et intrinsecus possibilia, ut homo, quaedam absolute impossibilia, ut circulus quadratus. Ostendemus intrinsecam rerum possibilitatem fundari in essentia Dei, ut est imitabilis ad extra. Id autem gradatim per tres articulos efficiemus, qui sunt:

ARTICULUS I.

INTERNAM RERUM POSSIBILITATEM NON ESSE A DEO INDEPENDENTEM.

Thesis LXI. Interna rerum possibilitas non pendet ab earum exsistentia aut ab intellectione humana, sed a Deo.

948. Stat. Quaest. 1. Possibile est illud, quod exsistere potest; et possibilitas est capacitas ad exsistentiam. Duplex distinguitur: externa et interna. Possibilitas externa sive relativa est capacitas ad exsistendum respectu virtutis sive causae, quae actum exsistentiae conferre valet; sic possibile est horologium respectu mechanici. Possibilitas interna sive absoluta est capacitas ad exsistendum orta ex eo, quod aliquid non importat esse et non esse simul, vel orta ex non repugnantia sive sociabilitate notarum sive elementorum rem constituentium; sic possibilis est anulus aureus, quia ratio anuli rationi aurei non repugnat. Etiam ipsae notae simplices, quae in ulteriora elementa resolvi non possunt, sunt intrinsecus possibiles, quia praeter notam simplicem, quae importat esse vel rationem entis, nihil habetur, quod importat sub eodem respectu non esse vel rationem non entis. Nos toto hoc capite agimus de sola possibilitate interna.

2. In ontologia vel logica reali[1] demonstratur possibilia, *quae supponuntur non exsistere,* non esse absolute nihil. Nimirum haec possibilia sunt quidem physice nihil, quia, quidquid non exsistit, physice nihil est. Neque tamen sunt absolute nihil. Quidquid enim omnino nihil est, plene ac perfecte enti opponitur. Possibile autem enti non plene opponitur. Nam possibile, quod hic consideramus, negat quidem actualem exsistentiam, sed non negat capacitatem exsistentiae; deinde possibile non concipitur tamquam mera negatio entis, sed conceptu positivo, qui determinatam essentiam menti sistit. Id vero, quod enti plene opponitur, negat exsistentiae actum et capacitatem nihilque menti sistit, quam negationem entis. Constat igitur possibilia, quae non exsistunt, aliquod esse habere, non quidem actuale, sed aliud, quodcumque demum illud sit. Hoc esse possibilium appellamus esse eorum metaphysicum; hoc esse metaphysicum est aliquod esse necessarium, sicut ipsa possibilitas necessaria est. — Porro, si possibile incipit exsistere, non amittit illud esse metaphysicum, quod antea habebat; esse enim necessarium non amittitur. Itaque omnia entia contingentia, quae sunt vel esse possunt, secundum esse eorum metaphysicum considerare possumus. Ea, quae sunt intrinsecus impossibilia, non habent esse metaphysicum. Esse autem metaphysicum est illud, quod essentia habet eo ipso, quia est intrinsecus possibilis et non omnino nihil[2].

3. Item in ontologia probatur possibilitatem rerum internam proxime oriri ex essentia, quam possibilia habent, vel ex esse eorum metaphysico. Nimirum ratio, cur res exsistens sit possibilis, in eo est, quia essentia eius est possibilis. Essentia autem est possibilis, quatenus habet esse metaphysicum, ut explicavimus. Si aliqua essentia ex multis elementis vel notis composita est, possibilitas eius proxime explicari potest per sociabilitatem notarum vel elementorum. Sed tunc redit quaestio, unde sit possibilitas notarum simplicium. Haec autem repetenda est ex eo, quod notae habent esse metaphysicum vel quod etiam antecedenter ad exsistentiam non sunt omnino nihil vel quod in summa simplicitate sua solum esse important, non autem sub eodem respectu esse et non esse; haec enim omnia idem dicunt. Sic igitur quaestio de

---

[1] Cf. Pesch, Inst. logic. n. 1304 sqq. Cf. etiam Limbourg, Quaest. metaph. l. 2. q. 3. a. 2. (liber prodiit anonymus) et Schiffini, Princip. philos. n. 597 sqq.
[2] Cf. supra c. 4. a. 3.

origine prima possibilitatis intrinsecae ad id reducitur, ut inveniatur, unde sit esse rerum metaphysicum. Hanc quaestionem hoc capite solvendam suscipimus. Non igitur quaerimus proximam rationem possibilitatis intrinsecae, quam constat reponi in essentia rerum vel in esse earum metaphysico; sed quaerimus rationem supremam et primam. — Ex dictis intelligis thesim nostram etiam sic efferri posse: Esse rerum metaphysicum non pendet ab earum exsistentia vel ab intellectione humana, sed a Deo.

4. Esse rerum metaphysicum non solum est ratio proxima et propria possibilitatis earum, sed etiam intelligibilitatis. Propterea nos triplici via possibilitatem internam cognoscimus: a) Ex exsistentia rerum. Id enim, quod exsistit, possibile est. b) Ex conceptu nostro. Id enim, quod evidenter tamquam ens reale cogitari potest, intrinsecus possibile est. c) Ex sociabilitate notarum, si agitur de ente composito. Sic circulum aureum esse possibilem et circulum quadratum esse impossibilem, inde colligimus, quia circulus aureus cum praedicatis essentialibus nec circuli nec auri pugnat, circulus autem quadratus cum praedicatis et circuli et quadrati. — Ceterum secunda via ad primam et tertiam revocatur. Nam conceptus nostri sunt vel ex rebus exsistentibus abstracti et tunc possibilitas rei conceptae per primam viam cognoscitur; aut sunt ex conceptibus antea abstractis combinatione orti et tunc possibilitas rei conceptae per tertiam viam inquirenda est.

949. Prob. 1. p. Possibilitas rerum intrinseca non pendet ab earum actuali exsistentia. Nam: 1. Id non pendet ab actuali rerum exsistentia, quod eam praecedit. Atqui possibilitas rerum contingentium earum exsistentiam praecedit. Ergo ab hac non pendet neque in ea fundatur. Profecto, ut aliquid fiat, iam intrinsecus possibile esse debet; secus enim numquam fieret. — Item intrinseca rerum possibilitas actuali rerum exsistentia sublata manet. Ergo in ea non fundatur.

2. Multa sunt possibilia, quae hactenus non exstiterunt, v. gr. secundus sol vel variae curvae geometricae, quas considerat mathematicus. Ergo rerum possibilitas independens est ab exsistentia.

3. Id, quod est contingens et mutabile et temporale, non potest esse ratio eius, quod est necessarium et immutabile et aeternum; secus plus esset in rationato quam in ratione. Atqui exsistentia actualis rerum finitarum contingens est et mutabilis et ad tempus. Contra possibilitas rerum est necessaria, quia res non potest possibilitatem amittere, ut fiat impossibilis; est immutabilis,

quia non mutatur in aliud i. e. in impossibilitatem; est aeterna, quia necessaria.

Prob. 2. p. Possibilitas rerum intrinseca non pendet ab intellectione nostra. Nam 1. res erant possibiles, antequam exsisteret intellectus humanus; et intellectu sublato possibiles manerent.

2. Multa sunt possibilia, quae nemo hominum hucusque consideravit; cogita tot figuras geometricas hucusque non exploratas. Immo multae res non tantum possibiles sunt, sed etiam actu exsistunt, de quibus nemo hominum cogitavit, v. gr. tot bacilli, qui in dies novi inveniuntur. Quis etiam hominum vel quae collectio hominum cognovit omnia individua organismorum, quae exsistunt?

3. Intellectus noster est contingens, mutabilis et ex tempore. Atqui tale quid, ut modo vidimus, non potest esse ratio possibilitatis rerum.

4. Intellectus supponit obiectum suum, non facit. Atqui possibilitas rerum est obiectum intellectus nostri. Ergo possibilitatem et veritatem supponit, non facit. Quis etiam dixerit Pythagoram causam exstitisse, cur triangulum rectangulare theorema Pythagoricum sequi possit et debeat? Pythagoras non fecit hanc veritatem et possibilitatem, sed detexit.

Prob. 3. p. Interna possibilitas rerum pendet a Deo. Nam: 1. Essentiae rerum, ut sunt intrinsecus possibiles, non sunt omnino nihil, sed habent aliquod esse, quod metaphysicum appellavimus. Hoc esse non est actuale, quia rebus convenit, etiamsi supponuntur non exsistere. Debet tamen illud esse aliquo modo in ente actuali contineri. Nam secus nulla ratio concipi posset, qua a nihilo absoluto discerneretur. Et revera praeter esse actuale nullum esse cogitari potest quam illud, quod in alio esse actuali est per modum termini. Sic res in alio esse habere potest, quatenus est terminus intellectus; nam res eo ipso, quia intelligitur, aliquo modo in intellectu est. Item res esse habere potest in alio, quatenus est terminus complacentiae voluntatis. Iterum res esse habere potest in causa sua, quatenus est terminus, ad quem aliquod agens virtutem habet. Res denique esse habere potest in alio, quatenus est similitudo eius et terminus imitabilitatis eius. Itaque secundum dicta, quum res, ut intrinsecus possibiles sunt, esse habeant idque non actuale, relinquitur, ut esse habeant in alio ente actuali per modum termini. Illud autem ens actuale, in quo possibilia tamquam termini continentur, debet esse ens necessario, immutabiliter, aeternaliter actuale, quia possibilitas rerum est necessaria, immutabilis,

aeterna. Eiusmodi autem ens est solus Deus. Ergo possibilitas rerum pendet a Deo; et quidem ita, ut possibilia sint in Deo per modum termini. Esse igitur metaphysicum, ut id per transennam dicam, est esse per modum termini.

2. Possibile non est omnino nihil, sed est ens positivum et reale. Atqui ad perfectionem Dei pertinet, ut sit primum principium et fons totius esse. Ergo etiam illud esse, quod possibilia habent, a Deo pendet.

3. Possibilia a Deo cognoscuntur, Deus in bonitate eorum quandam complacentiam habet, Deus ea potentia sua efficere potest. Cognitio autem supponit intelligibilitatem sive veritatem, complacentia bonitatem, potentia possibilitatem intrinsecam. Itaque, si veritas et bonitas et possibilitas essentiarum a Deo esset independens, intellectus et voluntas et potentia Dei ab essentiis rerum possibilibus penderent. Id autem esse plane nequit, quum Deus sit absolute independens.

ARTICULUS II.

INTERNAM RERUM POSSIBILITATEM NON FUNDARI IN POTENTIA VEL LIBERTATE VEL INTELLECTU DEI.

Thesis LXII. Interna rerum possibilitas non pendet a potentia neque a libertate neque ab intellectu Dei.

950. Prob. 1. p. Possibilitas interna non fundatur in potentia Dei, ita ut aliquid propterea dicatur intrinsecus possibile, quia a Deo effici potest, et impossibile, quia a Deo effici non potest. Nam: 1. Confundi non debet possibilitas rerum intrinseca et extrinseca. Hanc res habent respectu potentiae divinae, non illam. Virtutis activae est ex conceptu suo, ut res, quae habent possibilitatem internam sive esse metaphysicum, ad esse exsistentiae perducat, non autem, ut esse metaphysicum sive internam possibilitatem efficiat. Virtus igitur activa facit esse physicum, non metaphysicum; possibilitatem internam supponit, non facit.

2. Deum aliquid efficere posse non potest esse ratio, cur illud sit intrinsecus possibile. Nam illud, quod Deus rem efficere potest, supponit Deum posse rem velle; et illud, quod Deus rem velle potest, supponit Deum rem intelligere posse; et illud, quod Deus rem intelligere potest, supponit rem aliquo modo esse, quia intellectus divinus, ut omnis intellectus, supponit obiectum suum, non facit, ut supra abunde explicatum est. Ergo potentia divina

supponit aliquod esse rei efficiendae, i. e. supponit possibilitatem rei internam. Propterea non dicendum est: „Quia Deus rem efficere potest, ideo est intrinsecus possibilis," sed: „Quia res intrinsecus possibilis est, ideo Deus eam efficere potest."

Prob. 2. p. Possibilitas interna non oritur ex libera Dei voluntate, ut aliquod ideo possibile vel impossibile sit, quia Deus sic ab aeterno libere statuit. Nam: 1. Opinio Cartesii, quam hic impugnamus, omnino absurda est. Sequitur enim v. gr., idque a Cartesio expresse statuitur Deum potuisse facere, ut summa angulorum trianguli non sit aequalis duobus rectis, aut ut bis quaterna non sint octo. Haec autem sunt contra omnem evidentiam intellectus. Evidens enim est bis quaterna esse octo ex absoluta necessitate et independenter ab omni suppositione vel decreto Dei. Ex opinione Cartesii sequitur etiam Deum potuisse facere, ut mendacium sit honestum; numquid igitur Deus tunc mentiri potuisset? Quid? potuitne Deus facere, ut verum dicere sit peccatum? potuitne facere, ut bis quaterna singulis diebus dominicis sint octo, sed singulis sabbatis septem? Nonne haec omnia tam absurda sunt, ut vix credere possimus Cartesium revera simile quid statuisse [1].

2. Si res libero Dei decreto possibiles fierent, Deus nullam rem contingentem cognosceret, nisi consequenter ad libertatis decretum, quod rei possibilitatem et intelligibilitatem tribuit. Id autem plane est contra habitudinem essentialem intellectus ad voluntatem. Nam intellectus voluntati praelucere debet in decretis eius, non potest igitur omni ex parte voluntatem sequi.

Prob. 3. p. Possibilitas interna non pendet ab intellectu divino, ut res ideo sit possibilis, quia a Deo intelligitur. Rem sic probat Schiffini: „Certum est, formaliter et in rigore loquendo [2], minime creaturam aliquam in sua propria ratione consideratam, puta hominem, ut homo est [3], esse aut dici possibilem, propterea quia a Deo intelligitur [4]. Nullus enim intellectus efficit obiectivam

[1] Nihilominus certum est Cartesium in hoc absurditatis barathrum incidisse. Cf. Kleutgen, Philos. d. Vorz. n. 314—317, ubi locos Cartesii indicatos invenies.

[2] Formaliter loqui est loqui de intellectu, prout ab essentia ratione ratiocinata distinguitur et non cum ea identificatur.

[3] I. e. creaturam consideratam secundum possibilitatem internam et non externam.

[4] Clarius: Certum est possibilitatem rerum internam non pendere ab intellectu divino.

intelligibilitatem sui obiecti, sed haec intellectioni praesupponitur, ut obiectum quodlibet respectu proprii actus. Praeterea Deus intelligendo suam essentiam non facit eam esse imitabilem, sed hanc imitabilitatem detegit et comprehendit . . . Atqui unumquodque in tantum est absolute possibile, in quantum est terminus imitabilitatis essentiae divinae. Ergo divinus intellectus intelligendo divinam essentiam non efficit internam rerum possibilitatem, sed eam detegit et comprehendit. Denique intellectus divinus non habet rationem causae respectu sui intelligibilis nisi pro eo, quantum coniungitur cum decreto divinae voluntatis, ut expresse docent theologi cum S. Thoma [1]. Atqui interna rerum possibilitas est in signo priori ad omne decretum divinae voluntatis" [2], ut contra Cartesium demonstratum est. — Idem sentit Card. Franzelin [3], qui post longiorem discussionem sic concludit: „Ordo igitur, quo secundum nostrum modum intelligendi cum fundamento in re singula sese excipiunt et unum altero ratione prius est, ita se habet: 1. divina essentia imitabilis ad extra; 2. possibilia omnia; 3. divina intellectio imitabilitatis essentiae et in hac intellectio omnium possibilium." — Idem, si rem spectas, sentiunt multi auctores, qui dicunt possibilitatem internam remote in essentia et proxime in intellectu Dei fundari. Nam rem haud raro ita explicant, ut possibilitas interna sit iam satis fundata in essentia Dei et difficile intelligatur, quid post illam fundationem remotam iterum intellectus divinus proxime fundet.

Scholion. Nihilominus tenendum est: 1. Possibilitas rerum interna fundatur in intellectu divino, prout hic cum essentia divina identificatur. Et sic consideratus intellectus divinus hanc possibilitatem non supponit, sed facit; et in hoc multum differt ab intellectu nostro, qui nullo modo eam facit. Ex hoc principio multa dicta veterum auctorum, quae nobis adversari quidam sine ratione putant, facillimam et optimam habent interpretationem. 2. Possibilitas rerum externa pendet ab intellectu divino, ut est intellectus. Nam, nisi Deus possibilia cognosceret, ea velle et facere non posset. Etiam ex hoc principio aliqua auctorum dicta rectam interpretationem inveniunt. Quidam auctores [4] possibilitatem internam appellant remotam, externam proximam. Secundum hunc modum loquendi bene dici potest possibilia remote fundari in essentia Dei, proxime in potentia, quae intellectum supponit, i. e. possibilitatem internam fundari in essentia, externam in potentia (et ex aliqua parte in intellectu) Dei. 3. Per intellectum divinum possibilia esse quoddam (logicum, intentionale) actuale acquirunt, quum sint termini actualiter intellecti. Antea habebant esse

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 14. a. 8. [2] Princip. philos. n. 605, III.

[3] De Deo uno, thes. 42. II.

[4] Cf. Lessius, De perf. div. l. 5. c. 2. n. 10.

mere potentiale; erant termini imitabilitatis divinae; non erant termini alicuius actionis vel actus secundi. Verum illud esse potentiale bene sufficit, ut dicamus possibilitatem rerum esse fundatam et possibilia habere esse suum metaphysicum sive possibile, quod est per modum termini. 4. Possibilia in essentia divina continentur tamquam in exemplari remoto, in intellectu divino tamquam in exemplari proximo. Nam exemplar proximum nihil aliud est quam forma rei in mente artificis. Exemplar autem remotum est illud, ex cuius consideratione mens illam formam haurit. Sciendum autem est possibilitatem internam rerum in Deo fundari, ut est eorum exemplar remotum, non ut est exemplar proximum, i. e. fundatur in essentia Dei, non in intellectu. Id enim sequitur ex iis, quae iam diximus, et ulterius ostendetur articulo sequenti. Ad rem Lessius[1]: Internam „possibilitatem habet res quodammodo a Deo, non quidem per actionem aliquam liberam vel necessariam, qua Deus rem illam in esse possibile producat, . . . sed habet eam a Deo tamquam a causa quasi exemplari. Essentia enim divina, quatenus est tali modo imitabilis et communicabilis, est ratio per modum radicalis [remotae] ideae, cur humana natura sit possibilis et habeat tale esse obiectivum [quod ab intellectu tamquam obiectum supponitur] et potentiale. Idem censendum de reliquis omnibus possibilibus. Itaque ipsa essentia est prima radix omnis esse obiectivi et possibilitatis intrinsecae omnium possibilium. Et omne esse obiectivum possibilium pendet ab essentia divina tamquam a prima et originali omnium idea, a qua singula suam speciem et rationem conceptibilem in suo gradu et ordine varie limitatam habent, modo iam explicato“.

ARTICULUS III.

INTERNAM RERUM POSSIBILITATEM FUNDARI IN ESSENTIA DEI.

Thesis LXIII. Interna rerum possibilitas primo fundatur in essentia divina, quatenus est secundum similitudinem imitabilis ad extra.

951. Stat. Quaest. Essentia divina in thesi intelligitur Deus consideratus secundum illas perfectiones, quarum similitudo in possibili, de cuius fundamento agitur, invenitur. — Dicimus possibilitatem *primo* fundari in Deo, quia proxime fundatur in ipsa essentia possibili, ut dictum est.

Probatur. 1. Fundamentum possibilitatis internae est illud, unde aliqua essentia habet, ut non sit omnino nihil, sed aliquod ens. Ratio autem entis in iis, quae non sunt Deus, non potest haberi nisi per participationem divini esse, ut a. 1. demonstratum est. Porro omnis participatio est vel per identitatem vel secundum similitudinem. Atqui possibile non potest esse divinum participare per identitatem, quia sic creatura confunderetur cum

---

[1] De perf. div. l. 5. c. 2. n. 10.

Deo. Ergo essentia possibilis divinum esse participat secundum similitudinem. Ergo aliqua essentia rationem entis sive internam possibilitatem habet ex eo, quia est similitudo essentiae divinae sive quia est terminus imitabilitatis naturae divinae ad extra.

2. Thesis est corollarium praecedentium. Nam a. 1. vidimus possibilitatem internam rerum fundari in Deo. A. 2. vidimus eam non fundari in potentia vel libertate vel intellectu Dei, sed esse his priorem prioritate rationis. Iam vero intellectu divino prior est sola essentia Dei. Ergo in ea possibilitas rerum fundatur; et quidem possibilia in ea debent esse per modum termini. Sed in essentia divina non intelligi possunt termini nisi imitabilitatis. Ergo esse metaphysicum possibilium in eo consistit, ut sint termini imitabilitatis divinae. Huc facere videntur illa S. Thomae: „Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem." [1]

Nota. Ad rem magis illustrandam quaeri potest, quomodo v. gr. possibilitas desiderii pecuniarum in Deo fundetur. Certe haec non ita a Deo pendet, quasi in Deo sit desiderium pecuniarum, cuius similitudo sit desiderium nostrum. Sed in Deo est amor sui tamquam boni infiniti, et huius amoris similitudo est quivis amor boni finiti in creaturis. A pari videtur dici posse cognitionem pecuniae, quae in nobis est, secundum possibilitatem suam in Deo fundari, non quatenus ipse pecuniam cognoscit, sed quatenus se cognoscit et comprehendit tamquam verum infinitum; huius enim cognitionis similitudo est quaevis cognitio veri finiti in creaturis. Secundum hoc igitur essentia divina, in qua omnia intrinsecus possibilia fundantur, est illa, quae ab intellectu et voluntate Dei, prout circa res finitas versantur, abstrahit.

OBIECTIONES.

952. Obi. 1. Quod in essentia divina formaliter est, est ipse Deus. Ergo possibilia, si formaliter in essentia divina essent, ipse Deus forent; id quod admitti nequit. Ergo possibilia non sunt formaliter in essentia divina et sic eorum possibilitas in ea non fundatur.

Resp. Possibilia formaliter continentur in essentia Dei, si illud „formaliter" refertur ad „possibilia". Nam possibilia sunt in Deo secundum esse suum proprium et formale. Nimirum in Deo eminenter continetur, quidquid perfectionis est in quavis creatura, et ideo non solum illud, in quo creaturae inter se conveniunt, sed etiam ea, quibus utcumque distinguuntur; est igitur in essentia Dei proprium esse cuiusvis creaturae. — Possibilia formaliter non continentur in Deo, si illud „formaliter" refertur ad „continentur". Nam essentia divina non est formaliter ipsa illa perfectio, quae est in creatura; v. gr. non est homo. Deus non est homo formaliter, sed eminenter. Iam vero, ut essentia divina sit fundamentum possibilium, satis est, ut priori modo in ea formaliter contineantur [2].

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 15. a. 2. [2] Cf. Schiffini l. c. n. 605, I.

Itaque distinguimus: Quod est in essentia divina tamquam forma informans et perficiens, est ipse Deus, Conc. Quod est in essentia divina per modum termini, est ipse Deus, Neg. Et sub hac distinctione nego consequentiam in obiectione.

Obi. 2. Praeter esse physicum nullum cogitari potest quam esse ideale. Atqui esse ideale res habent, ut sunt termini intellectus. Ergo esse possibilium, quod non est physicum, est esse in intellectu; et sic possibilitas interna in intellectu divino fundatur, non in essentia.

Resp. Brevius et melius difficultas solvitur negata maiori. Nam praeter esse physicum cogitari potest esse, quod rei convenit in alio ente per modum termini. Hic autem terminus nequaquam debet esse terminus intellectus, sed potest etiam esse terminus voluntatis vel virtutis vel imitabilitatis. — Aliter et artificiosius responderi potest praeter esse physicum non haberi nisi esse ideale actu aut potentia, i. e. esse intellectum aut intelligibile. Deinde conceditur esse actu ideale non inveniri nisi in intellectu; sed esse potentia ideale non est in intellectu, quum ab eo supponatur. Esse potentia ideale possibilia habent, ut sunt termini imitabilitatis divinae; et eo, quod hoc esse habent, possibilitas interna sufficienter fundata est[1].

Obi. 3. Non supposita divina cognitione possibilia exsistunt tantum virtualiter et fundamentaliter in essentia Dei, ideoque nondum distincta sunt nec propriam formam singula habent. Accedente vero cognitione divina explicantur veluti e divina natura singula determinata suisque notis distincta propriamque formam gerentia. Atque ita possibilitas interna demum plene fundatur per intellectum Dei.

Resp. Etiam non supposita cognitione divina possibilia in Deo sunt secundum rationes suas proprias et distinctivas, ut diximus; sunt autem ibi tamquam termini imitabilitatis vel tamquam formae terminantes, non tamquam formae informantes. Non debemus autem essentiam divinam concipere tamquam chaos, in quo possibilia iacent confusa, indistincta et indigesta, ut deinde intellectus divinus in massa illa chaotica ordinem et distinctionem creet.

Obi. 4. Id, quod est opus artis et voluntatis, priusquam fit, pendet ab intellectu artificis, a quo accipit proximam expressionem sive naturam determinate intellectam et voluntati potentiaeque quasi proponendam. At possibilia sunt opera arte et voluntate Dei creabilia. Ergo proximam expressionem sive possibilitatem habent ab intellectu divino.

Resp. Artifex humanus nihil facere potest, nisi quod prius cognovit. Sed propterea intelligendo non facit possibilitatem rei internam, ut patet. Cur igitur de intellectu divino aliter sentiendum est? — Ex eo, quod Deus nihil facere potest, nisi quod intellexit, sequitur possibilitatem rerum externam ab intellectu divino pendere, de interna autem nihil ex illo fonte concludi potest.

---

[1] *Instabis forsan:* In essentia divina fundantur singulae *notae* possibilium, velut substantia, vivens, animale, rationale. Intellectus divinus has notas componit, et ita in eo possibilitas fundatur *rei completae*, velut hominis. — Resp. Qui ita sentit, is praecisiones et distinctiones, quae sunt tantum in mente humana, ad essentiam et intellectum Dei transfert, id quod omnino admitti nequit. Deinde etiam tunc *sociabilitas* notarum et cum ea possibilitas interna rerum in sola essentia divina fundaretur; nisi enim notae essent sociabiles, ab intellectu divino componi non possent.

Obi. 5. Si possibilia non habent esse nisi tamquam termini imitabilitatis Dei, cognoscentes esse possibilium immediate cognoscimus Deum.

Resp. Possibilia eo ipso, quia in Deo sunt tamquam termini, in se ipsis et quodammodo (secundum nostrum modum intelligendi) extra Deum aliquod esse habent non actuale, sed potentiale vel metaphysicum. Nos igitur proxime intelligimus illud esse metaphysicum, prout est in ipsis possibilibus quasi extra Deum, non prout est in Deo; cognoscimus autem illud triplici via, quam n. 948. indicavimus. Si deinde in naturam illius esse inquirimus et recogitamus actualitatem ei non convenire, ratiocinando intelligimus esse possibilium ab aliquo ente actuali per modum termini pendere debere et ulterius procedendo intelligimus illud ens actuale necessario exsistere et esse ipsum Deum. Sic igitur multiplex discursus a possibilibus ad Deum ducit. Quin illud ipsum, quod possibilia aliquod esse habent et non sunt omnino nihil, non habetur sine aliquo discursu.

Obi. 6. Possibilia a Deo realiter distinguuntur. Si igitur possibilia aliquod esse habent, multa sunt entia necessaria et aeterna. Atqui id admitti nequit, quum unicum sit ens necessarium, scil. Deus. Ergo possibilia nullum esse habent ne per modum termini quidem.

Resp. Possibilia a Deo realiter distinguuntur non ut actuale ab actuali, sed ut potentiale ab actuali. Ergo si possibilia aliquod esse habent, sequitur multa esse ab aeterno et necessitate entia potentialia, non sequitur esse multa entia actualia. In hoc autem nullum est inconveniens, quum nihil affirmetur quam esse multas res necessario possibiles, quae hanc necessariam possibilitatem a plenitudine divini esse derivant.

Obi. 7. Si possibilia aliquod esse haberent, conveniret eis esse non perfectum, sed diminutum. Atqui praeter Deum nullum esse, ne diminutum quidem, admitti potest, ut per se patet et a scholasticis communiter contra quosdam auctores defenditur.

Resp. Possibilia qua talia esse actuale neque magnum neque parvum neque minutissimum, sed omnino nullum habent. Habent autem esse potentiale vel metaphysicum; idque a scholasticis non negatur neque negari potest, quia Deus eo ipso, quod exsistit, est imitabilis ad extra. Inconveniens autem est, ut esse potentiale appelletur esse diminutum. Sic enim esse actuale et potentiale solo gradu differre videntur, quum tota ratione sua diversa sint.

CAPUT XXVII.
DE CREATIONE.

PROLOGUS.

953. Omnia, quae extra Deum exsistunt, a Deo sunt tamquam a causa prima. Est autem Deus omnium rerum causa efficiens, exemplaris et finalis. Causa efficiens rerum est, quatenus ipse ex nihilo omnia creavit. Quantum ad creationem in praecedentibus, quum de potentia Dei disputatio erat, iam exposuimus Deo eique

soli competere virtutem creativam neque rem, quae creatur, Creatori coaeternam esse posse; reliquum est, ut accuratius ostendamus res, quae praeter Deum exsistunt, revera a Deo creatas esse. Deus est rerum causa exemplaris, quatenus secundum ideas, quas in se praehabet, omnia efformavit; itaque, quantum ad hoc, disserendum est de ideis artis divinae. Finem autem rerum ultimum distinguimus primarium et secundarium; de utroque paucis videndum est. Sic igitur exstant quattuor huius capitis articuli:

Articulus I. De facto creationis.
„ II. De ideis artis divinae.
„ III. De fine creationis primario.
„ IV. De fine creationis secundario.

ARTICULUS I.

DE FACTO CREATIONIS.

Thesis LXIV. Quaecumque praeter Deum exsistunt, a Deo creata sunt; Deus est igitur omnium rerum prima causa efficiens.

954. Stat. Quaest. Non dicimus omnes substantias, quae nunc exsistunt, *immediate* a Deo esse creatas. Nam v. gr. hic leo, quem video, non est a Deo immediate creatus, sed ab alio leone generatus, et hic a tertio leone e. i. p. Sic per seriem causarum efficientium ascendendo tandem ad primam causam efficientem et creativam pervenio, quae est Deus. Et hoc sensu, i. e. mediate saltem, omnia creationi divinae originem debent et a Deo creata sunt. — Etiam partes rerum ad virtutem Dei creativam ultimo revocantur, quatenus totum, cuius sunt partes, a Deo creatum est. Item accidentia sunt a Deo per creationem, quia subiectum accidentium creatione divina oritur. — Denique num mundus aliquando fuerit novus, hic non quaerimus. Satis nobis est, si effecimus eum a Deo esse productum ex nihilo sui et subiecti. Non igitur loquimur de conceptu creationis, prout involvit novitatem essendi in re, quae a Deo fit.

Probatur. 1. (Ex origine mundi, quae est in tempore.) Omnes res praeter Deum sunt mutabiles. Atqui omnis res mutabilis certa temporis differentia exsistere coepit, ut iis constat, quibus creaturam ab aeterno esse non posse demonstravimus; rationem enim, cur creatura aeterna esse non possit, assignavimus eius mutabilitatem. Ergo aliquando nihil praeter Deum exsistebat. Ut igitur

mundus exsistere inciperet, ab aliqua causa efficienti produci debebat; quae productio erat ex nihilo sui et subiecti, i. e. erat creatio. Creator autem ille non potuit esse nisi Deus, qui solus praeexsistebat. Ergo mundus et omnia, quae in eo sunt, immediate vel mediate creationi divinae originem debent.

2. (Ex contingentia rerum mundanarum.) Omnia, quae exsistunt, aut exsistunt ratione suae essentiae aut ex efficientia causae superioris. Iam vero solus Deus exsistit ratione suae essentiae sive a se, ut in capite de unitate Dei sive entis a se demonstratum est. Ergo omnia, quae praeter Deum sunt, exsistunt ex efficientia causae superioris. Haec autem causa, quae est omnibus praeter Deum superior, non potest esse nisi ipse Deus. — Porro Deus est causa rerum per creationem, i. e. Deus producit res nulla materia praesupposita. Nam omnis materia debet esse a Deo, quia, quaecumque sunt extra Deum, a Deo sunt. Is autem, qui omnem materiam producit, nullam supponit, i. e. causat creatione[1].

Nota. Mundum, quem Deus fecit, esse libere et in tempore creatum neque esse omnium possibilium optimum alibi disputavimus.

ARTICULUS II.

DE IDEIS ARTIS DIVINAE.

Thesis LXV. Rerum, quae praeter Deum exsistunt, Deus est causa prima exemplaris: remote ratione suae essentiae, proxime ratione suae sapientiae.

955. Stat. Quaest. Causa exemplaris sive exemplar sive idea definiri potest: forma, ad cuius imitationem aliquid fit per se et ex intentione agentis[2]. Dico igitur: Idea est

1. *forma.* Nimirum idea rei est id, unde res speciem suam habet.

2. *ad cuius imitationem aliquid fit.* Nimirum duplex est forma. Alia est intrinseca, secundum quam aliquid formatur per modum constituentis, sicut anima est forma hominis et figura est forma statuae. Alia est extrinseca, ad quam aliquid formatur per modum

---

[1] Alia argumenta hauriri possunt ex iis, quibus exsistentiam Dei demonstravimus, praesertim ex argumento henologico. Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 15; De pot. q. 3. a. 5.

[2] Definitio hauritur ex iis, quae disputat S. Thomas, De verit. q. 3. a. 1. Ipse S. Thomas ibidem his utitur verbis: Idea est forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem. Maurus (Quaest. philos. l. 2. q. 18.) sic definit: Idea est forma, ad cuius imitationem aliquid fit per se et ex intentione ab agente determinante sibi finem.

imitationis, ut anulus impressorius est forma cerae. Idea est forma extrinseca. Ad rem S. Thomas: „Forma semper notat habitudinem causae. Est enim forma quodammodo causa eius, quod secundum ipsam formatur, sive formatio fiat per modum inhaerentiae, ut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus.“ [1]

3. *per se.* Nimirum aliquid potest imitari formam aliquam dupliciter. Aliquando est praedicta imitatio per accidens et a casu, sicut frequenter pictores faciunt imaginem alicuius, de quo non intendunt. Aliquando autem haec imitatio est per se. Porro ad ideam non sufficit, quod sit id, ad cuius similitudinem aliud formatur per accidens et casualiter, sed requiritur, ut sit id, ad cuius similitudinem aliud formatur per se. Ceterum haec nota in praecedenti continetur. Nam id, quod imitatur aliquam formam a casu, proprie non dicitur ad illam formari [2].

4. *et ex intentione agentis.* Nimirum duplex est forma sive causa formalis extrinseca (proprie dicta): alia naturalis in agente naturali, alia artificialis in agente artificiali. Nam „agentia pure naturalia sunt, quae operantur secundum formam, quam habent in se ipsis pure naturaliter et physice; agentia artificialia, quatenus artificialia, operantur ex forma, quam habent in se ipsis intelligibiliter in mente. Ex. gr. quum sol illuminat, illuminat ex luce, quam habet in se ipso pure naturaliter et physice. At quum architectus facit templum, facit illud ex templo, quod habet in se ipso et in sua mente intelligibiliter, ideoque conformat templum reale templo intelligibili, quod habet in intellectu“ [3]. Illud autem agens, quod agit secundum formam, quam in se habet intelligibiliter, per intellectum operatur et ipsum sibi praestituit finem. Iam vero idea est forma artificialis et intellectu praeconcepta, secundum quam aliquid fit ex intentione agentis, quod determinat sibi finem. Ad rem S. Thomas: Agens non agit, nisi in quantum similitudo formae efficiendae est in ipso. „Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexsistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexsistit in mente aedi-

---

[1] De verit. q. 3. a. 3. [2] Ibid. a. 1.
[3] Maurus, Quaest. philos. l. 2. q. 18.

ficatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit." [1]

956. Duplex distinguitur exemplar: remotum et proximum. Exemplar remotum est forma actualem intellectionem praecedens, ad quam mente respiciens artifex operatur ad imitationem illius. Exemplar proximum est cognitio exemplaris remoti in mente artificis, quatenus per eam artifex in operando dirigitur. V. gr. si pictor Petrum exprimit, Petrus est exemplar remotum imaginis, et conceptio Petri in mente pictoris est exemplar proximum. Hanc distinctionem S. Thomas his verbis proponit: Forma imitata habebit rationem exemplaris vel ideae, „sive illa forma sit in agente sive extra agentem. Dicimus enim formam artis in artifice esse exemplar artificiati; et similiter etiam formam, quae est extra artificem, ad cuius imitationem artifex aliquid facit" [2].

Exemplar remotum aliud est tale secundum se et absolute, aliud secundum proportionem determinatam. Ad rem S. Thomas: „In his, quae ad imitationem alterius producuntur quandoque id, quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operantis praeconcipiens formam operati habet ut ideam, ipsam formam rei imitatae, prout est illius rei imitatae. Quandoque vero, quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatae absolute ut ideam vel exemplar rei operandae, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret vel imitaretur." [3] Ita essentia Dei

---

[1] Summa theol. q. 15. a. 1; cf. De verit. q. 3. a. 1. — Secundum dicta causa formalis est alia intrinseca, alia extrinseca. Causa formalis extrinseca iterum est alia naturalis, alia artificialis sive exemplaris. Itaque cum S. Thoma causam exemplarem ad formalem revocamus. Ab hac sententia nihil recedere videntur illi auctores, qui quinque genera causarum distinguenda esse docent: tres causas externas, scil. efficientem, formalem externam et finalem; duas internas, scil. materialem et formalem internam. Suarez (Metaph. disp. 25.) causam exemplarem ad efficientem reduci debere censet. — Inter causas internas forsan etiam ponere licet exsistentiam, prout ab essentia ratione distinguitur. Potest tamen exsistentia ad causam formalem revocari, quum exsistentia sit forma vel actus essentiae.

[2] De verit. q. 3. a. 1. — Interdum etiam distinguunt ideam speculativam et practicam; illa est principium cognitionis, haec operationis. Idea speculativa nihil aliud est quam species intelligibilis (impressa), qua intellectus proxime idoneus constituitur ad rem determinatam intelligendam. Nos hoc articulo tantum loquimur de idea practica. Apposite Angelicus: „Forma alicuius rei praeter ipsam exsistens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius, cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque, est necesse ponere ideas" (Summa theol. p. 1. q. 15. a. 1).

[3] De verit. q. 3. a. 2.

est exemplar rerum mundanarum non ut est absolute secundum se, sed ut est earum similitudo.

Exemplar remotum aliquando est ipsa res, quae fit, prout in statu possibilitatis actualem exsistentiam antevertit; aliquando est aliud quoddam, ad cuius similitudinem res fit. Hoc enim pendet ab intentione artificis, qui aliquando ad ipsam rem, quam efficere vult, mente praeconceptam in operando respicit, aliquando ad aliud quoddam. Deus autem in operatione sua ultimatim semper ad essentiam suam respicit, ad cuius similitudinem facit, quaecumque facit. — Similiter exemplar proximum aliquando est cognitio ipsius rei, quae efficienda est, aliquando cognitio alius rei.

Dubitari potest, utrum causa exemplaris principalius intelligatur exemplar remotum an proximum. Equidem puto intelligi exemplar remotum. Id probat ipse communis usus loquendi. Si v. gr. manuscriptum prelo committitur, exemplar libri impressi (principaliter saltem) appellatur manuscriptum, non conceptio mentis, quam typographus imprimens ex manuscripto inspecto acquirit. Idem probat ratio rerum. Nam de causa exemplari iudicare debemus ad analogiam causae finalis. Sicut enim finis se habet ad voluntatem et bonum, ita exemplar ad intellectum et verum. Iam vero si pictor pulchritudine regionis illectus eam imaginibus multiplicare aggreditur, ipsa regio pulchra suo modo multiplicanda causa quaedam finalis picturae est. A pari igitur eadem regio imitanda causa exemplaris (principalis) picturae dicenda erit. Sed quidquid de hac re censes, non videtur dubitandum esse, quin exemplar remotum veram et propriam causalitatem exemplarem habeat, quamquam in actu secundo eam non exercet nisi mediante intellectu agentis, quemadmodum etiam obiectum bonum veram causalitatem finalem habet, quamquam eam in actu secundo non exercet nisi mediante voluntate agentis. Concedimus autem etiam exemplar proximum veram causalitatem exemplarem habere, quia effectus vere fit ad eius similitudinem, etsi quodammodo dependenter ab exemplari remoto. — Itaque censemus in Deo exemplar vel ideam rei principaliter esse essentiam Dei, non ut est essentia secundum se absoluta, sed ut est similitudo huius rei et per eam imitabilis. Ad rem S. Thomas: „Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio huius vel illius rei.“ Nihilominus promiscue dicimus Deum esse exemplar rerum per essentiam suam vel per sapientiam; utrumque enim verum est et alterum ex altero sequitur [1].

---

[1] Si placet, distinguere poteris inter ideam et exemplar, ut idea intelligatur exemplar proximum, exemplar vel causa exemplaris sit exemplar remotum. Huic modo loquendi favet S. Thomas: „Exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id, quod est in intellectu suo; et sic *secundum ideas* est exemplar intellectus divinus omnium, quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id, quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis, qua est bonus, est exemplar

957. Probatur. I. Deus est prima causa exemplaris rerum. Nam in productione rerum, quae a Deo fit, requiritur aliqua causa exemplaris. In omnibus enim, quae non naturae necessitate generantur, sed arte fiunt et libero consilio, actio

---

omnis bonitatis" (In sent. l. 1. dist. 19. q. 5. a. 2. ad 4). Nos tamen inter exemplar et ideam nihil distinguemus.

Contra ea, quae textus noster habet, obicies: In artificiatis saepe non habetur exemplar remotum, velut si pictor depingit formam, quam sua mente invenit et confinxit; ergo causa exemplaris principaliter non intelligitur exemplar remotum. — Resp. In casu allato exemplar remotum est forma, quam mens artificis invenit, prout extra mentem artificis in ordine possibilium metaphysico quodammodo exsistere a nobis concipitur. Et secundum hoc nego antecedens.

Iterum obicies: Divina essentia imitabilis ad extra considerata antecedenter ad actum intellectus, qui illam contemplatur ut imitabilem, nondum dicit relationem ad id, cuius est exemplar neque ad agens intellectuale, quod per ideam operatur; haec autem necessaria sunt ad rationem ideae constituendam; ergo essentia divina sic considerata non est idea. — Resp. Essentia divina antecedenter ad actum intellectionis est imitabilis ad extra et sic dicit, saltem fundamentaliter, relationem rationis ad rem, per quam est imitabilis. Haec autem relatio fundamentalis satis est ad rationem ideae, ut hic a nobis consideratur in virtute sive in actu primo. Porro sufficientissima relatio ad agens intellectuale habetur in eo, quod idea est essentia Dei, quae est ipsa intellectio subsistens. Patet autem nos non negare ideam, ut in actu secundo causalitatem exercet, involvere intellectionem actualem; idem valet de idea, si quis eam sumit pro exemplari proximo.

Denique obicies: Saltem S. Thomas ideam censuit nullam esse in Deo antecedenter ad intellectionem actualem. — Resp. a) Concedere licet S. Thomam ideam intelligere exemplar proximum, quod nullum est nisi consequenter ad intellectionem actualem. Propterea tamen s. Doctor non negavit exemplar remotum vere et proprie esse causam exemplarem; et hoc est, quod hic maxime intendimus. Neque desunt loci apud S. Thomam, quibus exemplari remoto nomen ideae tribuere videtur. b) Textus, quos obiciens spectat, saepe tantum probant s. Doctorem docuisse ideam in actu secundo causalitatem non exercere nisi mediante intellectione agentis; id quod nemo negat. c) Si S. Thomas aliquando dicit (De verit. q. 3. a. 2; In sent. l. 1. dist. 36. q. 2. a. 2. ad 2.) essentiam divinam, non ut est absoluta, sed ut est intellecta, esse ideam rerum, id interpretari possumus in hunc modum: Essentia divina, non ut est absoluta, sed ut est similitudo rerum et hinc medium affert, quo intellectus divinus res cognoscat, est idea rerum. Revera S. Thomas promiscue utitur his terminis: idea divina est essentia Dei ut intellecta vel (Summa theol. q. 15. a. 1. ad 3; ibid. a. 2. ad 1.) essentia Dei ut similitudo rerum. — Itaque tandem censeo s. Doctorem quaestionem, utrum exemplar et idea principaliter intelligantur exemplar proximum an remotum, in medio reliquisse et verbis uti, quae modo huic modo alteri opinioni favent. Nos tamen hanc quaestionem ingressi sumus, ut intelligatur exemplar remotum vere esse causam et ideo Deum per essentiam suam, ut est similitudo rerum, vere et proprie esse earum causam exemplarem.

specificata et determinata esse debet per aliquam ideam, quam artifex mente concipit et qua in operando dirigitur. Atqui Deus res producit non naturae necessitate, sed arte sapientissima et liberrimo voluntatis consilio. Ergo necesse est, quod in mente divina sit idea vel exemplar, ad cuius similitudinem mundus est factus. Haec autem idea, ad quam respiciens Deus res condidit, est causa mundi exemplaris; et quidem est causa exemplaris prima, quia exemplar, quo Deus tamquam prima causa efficiens dirigitur, prius non habet. — Porro hoc exemplar est ipse Deus. Nam ab exemplari accipit artifex formam, qua agit. Non est autem conveniens ponere Deum accipere aliunde, unde sit sufficiens ad agendum, quia, ut in ceteris, sic etiam in perfectione primi agentis plene absolutus et independens esse debet. Ideo non possumus ponere ideas vel exemplaria rerum esse extra Deum, sed Deus est ipse causa exemplaris omnium rerum [1].

II. Deus est exemplar rerum remotum ratione essentiae suae. Nam exemplar remotum est forma, ad quam mente respiciens artifex operatur ad imitationem illius. Atqui mens divina ad nullum obiectum respicit, ut secundum illud cognoscat aut operetur, nisi ad essentiam suam, quia nihil cognoscit nisi in essentia sua. Ergo essentia divina est exemplar remotum omnium rerum, et omnia fiunt ad imitationem eius. Sed quia res creatae non perfecte imitantur Deum, essentia divina est exemplar rerum non secundum se absolute, sed ut est similitudo rerum.

III. Deus est exemplar rerum proximum ratione sapientiae suae. Nam exemplar proximum est cognitio exemplaris remoti in mente artificis. Atqui Deus per sapientiam suam est cognitio omnium. Ergo per sapientiam suam est etiam exemplar omnium proximum.

958. Scholion. I. Ex dictis habes primas rerum ideas non esse extra Deum, ut Plato posuit. Dico *primas;* nempe etiam in rebus creatis quaedam sunt aliorum exemplaria, ut Petrus est exemplar imaginis et manuscriptum exemplar libri impressi, sed haec sunt exemplaria secunda, quum exemplar omnium primum sit sola essentia divina imitabilis ad extra. — Propterea contra Platonem dici solet ideas rerum non esse nisi in mente divina. Nimirum ideae sunt in mente divina per modum cognitionis, si agitur de exemplari proximo; exemplar autem remotum, quod est essentia divina, ut est similitudo rerum, in mente divina est per identitatem realem.

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 15. a. 1; q. 44. a. 3; De verit. q. 3. a. 1.

II. Cave, ne ideas rerum confundas cum possibilibus. Nam idea lapidis est Deus ipse; lapis autem possibilis non est ipse Deus, sed realiter ab eo distinguitur, ut capite praecedenti exposuimus. Ideae rerum sunt ipsa essentia divina, ut est imitabilis ad extra; possibilia sunt termini imitabilitatis divinae. Non debemus autem essentiam imitabilem vel imitatam confundere cum termino imitante.

III. In Deo est una tantum idea entitative, sed plures terminative, quia una essentia divina est similitudo plurium. Iam, quia idea ex conceptu suo dicit habitudinem ad terminum, simpliciter dicendum est in Deo esse plures ideas, quemadmodum etiam dicimus in eo esse plura decreta voluntatis. Sed obliviscendum non est omnes ideas entitative esse eandem Dei essentiam [1].

IV. Quaerunt, num in mente divina sint ideae omnium, quae Deus cognoscit. — Res videtur esse parvi momenti. Ex ordine dico: 1. De se ipso Deus non habet ideam. Nam idea dicitur secundum scientiam practicam; de se ipso autem Deus non habet scientiam practicam. 2. Malorum et privationum in Deo non est idea, quia malum a Deo non cognoscitur per propriam rationem, sed per rationem boni. 3. De perfectionibus entium finitorum Deus habet ideam. Sed specialius notandum est: a) Eorum, quae aliquando facit, Deus ideam habet in actu, quia de iis scientiam practicam habet actu sive fine. Eorum autem, quae facere potest, sed numquam facit, Deus ideam habet in habitu vel virtute, quia de iis scientiam practicam habet virtute sive obiecto et modo [2]. b) Idea respicit rem, prout est producibilis in esse. Propterea ea, quae tamquam partes fiunt simul cum toto, specialem ideam in Deo non habent. Et sic v. gr. materia prima habet ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; idem valet de forma corporis. Similiter genus et species non habent aliam ideam ab idea individui; accidentia, quae inseparabiliter concomitantur subiectum, non habent aliam ideam ab idea subiecti; accidentia autem, quae superveniunt subiecto, specialem ideam habent [3].

V. Saepe dicitur: Omnia, quae facta sunt, in Deo vita sunt. Nimirum omnium, quae facta sunt, in Deo est exemplar proximum; et sic Deus per

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 15. a. 2; De verit. q. 3. a. 2.

[2] Hic recolenda sunt, quae supra de scientia Dei practica diximus.

[3] Ea, quae diximus, valent de idea practica. Si autem quaeritur de idea speculativa, quae est principium cognitionis et species intelligibilis, haec valent: a) Sui Deus ideam non habet, quia se cognoscit per essentiam, non per speciem. b) Malorum non habet ideam, quia ea cognoscit per rationem boni. c) De perfectionibus rerum finitarum Deus ideam habet. Et quidem ideam specialem habet eorum, quae distincte considerari possunt. Propterea materiam primam, genus, speciem, accidentia inseparabilia secundum se specialem ideam habere docuerat S. Thomas, De verit. q. 3. a. 5—8. Sed in Summa cautius loquitur; quin expresse dicit (Summa theol. l. c. a. 3. ad 3.): „Materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est.“ Itaque censemus materiam, universalia et accidentia inseparabilia specialem ideam speculativam non habere, quia intellectus divinus non facit abstractiones mentales, sed cognoscit res omnino eo modo, quo sunt ex parte rei. — De his omnibus cf. S. Thomas, Summa theol. l. c. a. 1; De verit. q. 3. a. 3—8. Ansam his quaestiunculis dedit Platonis de ideis doctrina.

cognitionem suam est quodammodo omnia, sicut etiam intellectus noster intelligendo fit quodammodo omnia. Itaque omnia sunt in Deo intellectio et consequenter vita. Mala autem in Deo non sunt vita, quia eorum nulla in Deo est idea [1]. Pulchre S. Augustinus: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam; si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere: numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet, quae in arte est; nam potest illa arca putrescere et iterum ex illa, quae in arte est, alia fabricari. Attendite ergo arcam in arte et arcam in opere. Arca in opere non est vita; arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia, antequam proferantur. Sic ergo, fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia: hinc, quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt; sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; coelum vides, est in arte coelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt." [2]

VI. Omnes creaturae sunt ad similitudinem Dei, quia Deus est idea omnium rerum. Sed sola intellectualis natura est ad *imaginem* Dei. Nam „requiritur ad rationem imaginis, quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo, vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro" [3]. Iam vero solae rationales creaturae imitantur Deum secundum differentiam earum specificam, quae est rationalitas vel intellectivitas; cetera imitantur Deum tantum secundum rationem genericam entis, viventis, cognoscentis. Itaque in sola natura rationali est imago Dei; similitudo, quae in ceteris creaturis invenitur, appellatur *vestigium*. — Eo perfectior est autem imago Dei in homine, quo magis secundum intellectum Deum imitatur. Unde perfectio imaginis Dei in nobis consistit in cognitione et amore Dei; sic enim Deum maxime imitamur. Intelligendo enim Deum mens fit quodammodo deus, quatenus Deum intelligibiliter in se recipit, sicut mens intelligendo lapidem fit quodammodo lapis. Item amando Deum homo fit quodammodo deus, quatenus per ecstasim quandam, quae amoris propria est, ad Deum egreditur [4].

VII. Perfectio divinae artis in eo maxime cernitur, quod ideae divinae sunt:

1. *creativae.* Hinc ideae divinae non solum dant formam accidentalem et figuram externam, ut ideae artificis humani, sed dant ipsam formam substantialem, vitam et ipsum esse totum.

2. *Deo internae.* Artifex humanus, ut omnem cognitionem, ita etiam ideas ultimatim ab extra accipit et acquirit. Solus Deus ideas suas habet ex se et ex contemplatione essentiae suae.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 18. a. 4.

[2] In Ioan. tr. 1. n. 17. Migne, P. L. XXXV, 1387.

[3] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 93. a. 2.

[4] Cf. S. Thomas ibid. a. 4. — Quomodo in homine sit imago augustissimae Trinitatis, explicant theologi. Iidem distinguunt in nobis triplicem imaginem Dei unius et trini: unam naturae, alteram gratiae, tertiam gloriae.

3. *inexhaustae*. Ars humana valde limitata est et pauca opera condere novit. Deus autem infinite multas ideas secum habet; ipse continet omnes ideas possibiles; ars divina nullo opere exhauritur, sed, quantumvis speciosa et magnifica condiderit, speciosiora et magnificentiora condere scit et potest [1].

ARTICULUS III.

DE FINE CREATIONIS PRIMARIO.

Thesis LXVI. Divina bonitas est finis absolute ultimus creationis per modum finis communicandi. Itaque gloria Dei obiectiva est finis creationis ultimus. Verum gloria Dei obiectiva non est finis totalis creationis. Sed dicimus: Finis-quo partialis creationis est gloria Dei obiectiva externa; finis-qui partialis est gloria Dei obiectiva interna; finis-quo totalis est gloria Dei formalis externa; finis-qui totalis est gloria Dei formalis interna; finis-cui absolute ultimus est Deus.

959. Stat. Quaest. I. 1. Finis ab omnibus definitur: id, propter quod aliquid fit (*οὗ ἕνεκα*). Finis igitur est id, quod actione intenditur.

2. Finis dividitur in finem operantis et finem operis. Opus hic intelligitur vel operatio agentis vel res operata. Et sic oritur tripartitio: finis operantis, finis operationis, finis rei generatae. Finis operantis est is, quem modo definivimus; est id, quod agens operando intendit; est bonum, quod agens opere suo prosequendum sibi praestituit. Hic finis interdum nullam per se cum opere connexionem habet, v. gr. si quis facit horologium ad lucrum capiendum. Finis operationis est opus, ad quod terminatur operatio; v. gr. forma vel compositum est finis generationis. Finis operis sive rei generatae est id, ad quod opus natura sua dirigitur; v. gr. finis horologii est indicare horas.

Solus finis operantis est per se causa finalis. Finis operationis et operis fiunt causa finalis, quatenus aliquo modo intenduntur et finis operantis evadunt. In thesi loquimur de fine operantis. Ceterum in rebus mundanis finis Dei operantis simul est finis operis sive mundi facti.

3. Finis (operantis) iterum dividitur in finem consequendum, efficiendum, communicandum. Finis consequendus est bonum, quod agens sibi vel aliis acquirere vult. Finis efficiendus locum habet potissimum in arte, ac duplex distinguitur: aliquando enim ars pro fine habet operationem, sicut citharistae finis est citharizare;

---

[1] Cf. Scheeben, Dogmatik 2. Buch, n. 478.

aliquando autem finis artis est aliquod operatum, sicut aedificatoris finis est non aedificare, sed domus. Finis communicandus maxime habetur in Deo, qui bonitate sua movetur, non ut eam efficiat vel sibi acquirat, sed ut eam secundum similitudinem diffundat, multiplicet, ad extra repraesentet aliisque eam communicet eosque participes reddat eiusdem bonitatis [1].

4. Tum finis dividitur in *finem cui*, *finem qui* et *finem quo*. *Finis qui* et *finis quo* communi nomine vocantur *finis cuius gratia*. — Haec tria non sunt tres fines, sed sunt tria elementa eiusdem integri finis. Nam amare est velle finem, est velle bonum. Id autem tria complectitur: nimirum ipsum bonum, quod volumus; subiectum, cui bonum volumus; eiusdem boni sive possessionem sive usum, quem in subiecto volumus. — Circa hanc divisionem plura gravissimi momenti adnotanda sunt:

a) Saepe *finis cui* est alia res a *fine qui*, ut praesertim contingit in eo, qui operatur ad bonum consequendum, quo caret. Tunc non requiritur, ut *finis cui* sit res nobilior. Aliquando enim *finis qui* est nobilior, velut si operamur ad Deum consequendum; aliquando *finis cui* est nobilior, velut si operamur ad sanitatem recuperandam.

b) Quamquam *finis cui* terminat amorem perfectum, *finis qui* amorem imperfectum sive concupiscentiae, non requiritur, ut *finis cui* magis ametur et aestimetur. Sic Deum concupiscentes non Deum ad nos ita referimus, ut in nobis sistamus, sed potius nos in Deum ordinamus et ei coniungi volumus tamquam ultimo fini nostro. Neque Deus est medium, sed obiectum beatitudinis nostrae.

c) *Finis cui* est quidem terminus amoris perfecti; sed si seorsim a *fine qui* consideratur, non requiritur, ut *finis cui* in se contineat motivum, etiam particulare, cur ametur. Sic Deus creaturas amat propter solam bonitatem suam infinitam et liberalitatem, quam iniquitates propemodum infinitae generis humani vincere non potuerunt. Deus nos amat non propter bonum in nobis praeexsistens, sed misericorditer et liberaliter nos diligit propter immunitatem a malis et propter bona positiva, quae ipse demum in nos conferre vult; et haec bona nobis conferenda Deus non amat nisi ratione bonitatis suae increatae, cuius sunt similitudo et participatio.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1, q. 103, a. 2, ad 2.

d) Speciatim considerandus est casus, quo quis sua ipsius bonitate movetur, ut eam diffundat et cum aliis communicet. In eiusmodi voluntate *finis qui* est bonitas diligentis; *finis quo* est huius bonitatis communicatio sive similitudo bonitatis diligentis in alio exsistens; *finis cui* est persona, quae diligit, et haec sibi vult, ut sit fons bonitatis et ut bonitas sua sit diffusa et communicata. Ad rem S. Thomas: Deus „non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsum communicare est sibi conveniens, sicut fonti bonitatis“ [1]. *Finis cui* et *finis qui* in hoc casu sola ratione differunt; *finis qui* est exemplar *finis quo*. — Eadem voluntas aliam considerationem secundariam admittit, quatenus est benevolentia erga eum, cui bonitas communicatur. Sic *finis cui* est persona, cui bonitas communicatur; *finis qui* est bonitas diligentis; *finis quo* est possessio huius bonitatis ab eo, cui communicatio fit, sive similitudo bonitatis diligentis in alio exsistens. Itaque *finis qui* et *finis quo* in hac consideratione secundaria idem sunt atque in praecedenti primaria. — Nos hoc articulo finem mundi examinamus secundum considerationem primariam, secundariam articulo sequenti reservantes [2].

5. Denique finis dividitur in finem totalem et partialem. „Ille“, inquit Schiffini [3], „est, qui secundum se est praecipua et sufficiens ratio agendi; hic vero est, qui in se quidem habet, unde ametur, sed causam agentem non movet, nisi simul cum alio fine coniungatur. Utriusque optimum exemplum habes in operatione, quae secundum rectum dictamen rationis peragitur. Bonum quippe honestum in tali operatione se habet ut finis totalis; delectatio autem inhaerens in se quidem habet, cur placeat et moveat, non tamen ab homine prudenti eligitur, nisi secundum quod vel operationem honestam consequitur vel ad eam promptius et facilius peragendam conducit.“ Similiter gloria Dei formalis est finis totalis creationis, gloria mere obiectiva est finis partialis, ut hac thesi ostendemus.

II. 1. Gloria definitur clara cum laude notitia [4]. Dicitur *clara* i. e. notitia pervulgata et late patens, quae non habetur apud unum vel paucos, sed penes multos; propterea interdum gloria etiam definitur frequens de aliquo fama cum laude. Tamen gloria etiam consistere potest in cognitione unius aut sui solius; et sic Deus

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 93. n. 6.

[2] Cf. Schiffini, Princ. philos. n. 666. [3] L. c. n. 665, II.

[4] Cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 103. a. 1. ad 3.

sui cognitione penes se gloriam habet[1]. Deinde dicitur *cum laude:* laus intelligitur interna, quae est bona de aliquo aestimatio, maxime quae habetur de excellentia alicuius[2]. Est igitur gloria cognitio et aestimatio, quae de aliquo habetur, maxime si est apud multos.

2. Gloria Dei dividitur in internam et externam, utraque in obiectivam et formalem. Soli gloriae formali externae definitio modo data proprie convenit. — Gloria Dei interna obiectiva est bonitas et splendor divinae naturae dignissimae, quae ab omnibus cognoscatur et aestimetur. Gloria Dei interna formalis est cognitio et aestimatio, quam de se ipso Deus habet. Gloria Dei externa obiectiva est bonitas et splendor creaturae divinas perfectiones participantis et repraesentantis. Gloria Dei externa formalis est cognitio et aestimatio, quae de Deo a creaturis habentur[3].

960. Prob. 1. p. Divina bonitas est finis absolute ultimus creationis; loquimur autem de *fine qui*. Nimirum

1. Deus tamquam agens cognoscens et liberum in condendo mundo aliquem finem sibi praestituit. Atqui hic finis non potuit esse nisi bonitas Dei increata, quia haec bonitas est divinae voluntatis obiectum formale, ratione cuius Deus vult, quaecumque vult[4].

2. Ad summam perfectionem Dei spectat, ut sit prima omnium causa. Atqui inter causas finis primatum obtinet, quia ab eo omnes aliae causae habent, ut sint causae in actu; inter fines iterum finis ultimus est ceteris causalitate prior. Ergo Deus est finis ultimus omnium rerum[5].

3. In quantum aliquod est bonum, in tantum habet rationem finis. Atqui Deus est summum bonum. Ergo est maxime finis. Solus autem finis ultimus omnium est maxime finis[6].

Nota. Deus debet etiam esse *finis cui* ultimus rerum. Nam totus finis ultimus, prout ex *fine qui* et *fine cui* quodammodo coalescit, debet esse bonitas increata sine ulla admixtione creaturae.

Prob. 2. p. Bonitas divina est finis creationis per modum finis communicandi (loquimur iterum de *fine qui*).

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. 2. 2. q. 132. a. 1; Contra gent. l. 3. c. 29.

[2] Laus externa est bona de aliquo existimatio per aliquam locutionem testificata. Haec est species honoris, qui est bona de aliquo existimatio utcumque testificata.

[3] Cf. Lessius, De div. perfect. l. 14. c. 1. n. 7.

[4] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 17. n. 6; Summa theol. p. 1. q. 44. a. 4.

[5] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. c. n. 8.

[6] Cf. ibid. n. 1. — In eodem capite etiam multa alia argumenta invenies; cf. insuper Summa theol. p. 1. q. 103. a. 2.

Nam bonitas divina, ut modo vidimus, est *finis qui* creationis; *finis qui* autem est vel consequendus vel efficiendus vel communicandus [n. 959, I, 3]. Atqui bonitas divina non potest esse finis efficiendus, quia creationi praeexsistit; deinde divinam bonitatem fieri et effici omnino repugnat, quia Deus est a se et necessario. Neque bonitas divina potest esse finis a Deo tamquam *fine cui* consequendus, quia eam iam possidet. Ergo relinquitur, ut bonitas divina sit finis diffundendus, multiplicandus, ad extra communicandus et repraesentandus [1].

Nota. Eo ipso, quia Deus est finis secundum similitudinem communicandus, est finis a creatura tamquam *fine cui* consequendus et secundum similitudinem participandus [n. 959, I, 4 d].

Prob. 3. p. Gloria Dei obiectiva est finis creationis ultimus (loquimur de *fine qui* et de *fine quo*). Nam, ut in prima parte theseos demonstravimus, *finis qui* rerum ultimus est bonitas Dei increata. Atqui haec bonitas increata est gloria Dei obiectiva (interna). Ergo gloria Dei obiectiva (interna) est *finis qui* creationis ultimus.

Porro secunda parte theseos demonstravimus bonitatem divinam esse *finem qui* creationis ultimum per modum finis communicandi. Ergo (n. 959, I, 4 d) *finis quo* rerum ultimus est perfectio creata similitudine repraesentans perfectionem Dei increatam. Atqui haec perfectio creata est gloria Dei obiectiva (externa). Ergo gloria Dei obiectiva (externa) est *finis quo* rerum ultimus.

Prob. 4. p. Gloria Dei obiectiva non est finis totalis creationis (loquimur de *fine quo* et de gloria obiectiva externa). Nempe Deus, si creat, praeter creaturas irrationales, quae mere obiective eum glorificant, condere debet naturas rationales, quae formaliter i. e. cognitione et aestimatione increatae bonitatis gloriam ei referunt. Nam:

1. Creaturae irrationales non plane possident bonitatem divinam ut propriam, quum bonitate ipsis communicata non fruantur. Contra creaturae rationales bonitatem suam cognoscunt cognitamque custodiunt et tenent eaque, ut sua, vere fruuntur. — Hinc creaturae rationales veram utilitatem ex creatione percipiunt, quum creaturae irrationales utilitatem percipere et ea proprie frui non possint. Itaque Deus Creator creaturas rationales condere debuit, nisi inutiliter operari et modo insufficienti ac incompleto bonitatem suam communicare voluit.

2. Creaturae irrationales similitudinem quandam bonitatis divinae utcumque consequuntur; sed Deum ipsum nulla ratione assequuntur.

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 18. 19.

Contra creatura rationalis cognoscendo, aestimando, amando, fruendo ipsum Deum assequitur et se ad Deum ordinat in eumque tamquam in finem ultimum tendit. Consequenter creatura rationalis omnem bonitatem creatam tamquam similitudinem divinae bonitatis agnoscit et sic revera omnia tamquam bona divina possidet neque in rebus tamquam in fine ultimo sine respectu ad Deum quiescit. Si autem Deus nullas creaturas rationales condidisset, omnia in bono finito sine respectu ad Deum starent et quiescerent. Communicatio igitur bonitatis divinae esset essentialiter manca; bonitas creata a Deo ideoque Creator a se ipso deficeret. — Huc faciunt verba S. Thomae[1]: „Quia omnia procedunt a Deo, in quantum bonus, . . . ideo omnia creata secundum impressionem a Deo receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum: ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur, dum a bono egredientia in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae, quae non ordinantur, ut pertingant ad illud primum bonum, a quo processerunt, sed solummodo ad consequendum eius similitudinem qualemcumque, non perfecte habent hanc circulationem, sed solum illae creaturae, quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est creaturarum rationabilium, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem."

3. Deus se ad extra communicare sive possidendum praebere debet ad analogiam illius modi, quo ipse se possidet. Atqui Deus se possidet cognitione et amore. Ergo etiam communicatio ad extra fit secundum cognitionem et amorem creaturarum.

4. Creatura irrationalis naturaliter apta et nata est, quae serviat naturae rationali eamque in cognitionem et aestimationem Dei deducat. Coeli enim narrant gloriam Dei. Ergo, si nullae creaturae rationales fierent, irrationalia finem, ad quem naturali aptitudine destinata sunt, non obtinerent. Id autem vetat sapientia Dei.

5. Quod a priori demonstravimus fieri debuisse, ut Deus crearet etiam entia rationalia, a quibus cognoscatur et tamquam bonum summum ametur, revera factum esse a posteriori constat. Nam videmus Deum condidisse hominem, qui naturali capacitate et tendentia ad Dei cognitionem et amorem fertur, et cui tota reliqua natura subicitur. Ergo etiam a posteriori constat Deum mundum

---

[1] In sent. l. 4. dist. 49. q. 1. a. 3. solut. 1.

creando imprimis spectasse, ut se creaturae secundum cognitionem et amorem communicaret[1].

Nota. Itaque gloria Dei obiectiva non potest esse finis Dei creantis, nisi coniungitur cum gloria Dei formali. Nihilominus illa gloria etiam in se habet, unde ametur, quum sit vera diffusio et multiplicatio divinae bonitatis; hinc non tantum est medium gloriae formalis, sed vere finis partialis creationis. Propterea, quamquam in summa et generatim gloria obiectiva ad formalem ordinatur, tamen in singulis rebus illa ordinatio non essentialiter et necessario habetur. Hinc videmus magnam partem creaturae materialis homini occultam esse et occultam manere. — Itaque, si Deus corpora creasse dicitur ad bonitatem suam repraesentandam et revelandam et manifestandam, haec manifestatio non essentialiter et in singulis dirigitur ad mentem creatam, cui fiat; sed proxime nihil aliud intelligitur, quam externa efformatio ideae internae. Ideo, sicut artifex humanus ideam suam opere manifestare dici posset, quamquam illud non ordinaret ad hoc, ut ideam aliis visibilem redderet: ita etiam de Deo sentiendum est. Tamen propter argumenta theseos gloria obiectiva, quamquam in se est finis, in toto opere creationis ordinari debet ad gloriam formalem[2].

Prob. 5. p. 1. *Finis quo* partialis creationis est gloria Dei obiectiva externa. Id enim in praecedentibus demonstravimus. Nempe parte tertia theseos effecimus hanc gloriam esse *finem quo* creationis; et parte quarta ostendimus eam non esse finem totalem, sed partialem.

2. *Finis qui* partialis creationis est gloria Dei obiectiva interna. Nam *finis qui,* quando agitur de fine communicando, nihil aliud est quam exemplar, cuius similitudo est *finis quo* [n. 959, I, 4 d]. Atqui gloria Dei interna obiectiva imitabilis ad extra est exemplar gloriae Dei externae obiectivae. Ergo, quum haec gloria sit *finis quo* partialis creationis, illa est *finis qui* partialis.

3. *Finis quo* totalis creationis est gloria Dei formalis externa. Demonstratum est parte quarta theseos; nam ultra gloriam suam formalem Deus nihil intendit.

4. *Finis qui* totalis creationis est gloria Dei formalis interna. Ipsa enim, ut est imitabilis ad extra, est exemplar gloriae formalis externae. Ergo [n. 959, I, 4 d], si haec est *finis quo* totalis, illa est *finis qui* totalis.

5. *Finis cui* absolute ultimus creationis est Deus. Patet ex dictis. Nam, quum finis creationis sit bonitas Dei communicanda, Deus sibi tamquam *fini cui* vult, ut sit fons bonitatis [n. 959, I, 4 d]. — *Finis cui* autem secundarius creationis est creatura rationalis, ut sequenti articulo manifestabitur.

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 2. c. 46.

[2] Cf. Scheeben, Dogmatik II. 3. Buch, n. 99.

Corollarium. 1. Secundum dicta bonitas divina est finis creationis; et quidem ipsius creaturae est *causa* finalis, voluntatis creantis non est nisi *ratio* finalis cum ipsa voluntate realiter identificata, quum nihil voluntatis divinae sit causa et causa a causato realiter differre debeat.

2. Deus ita est finis ultimus creaturae rationalis, ut simul sit eiusdem finis proximus, i. e. Deus est eius unicus finis (externus). Nam in tantum una creatura ad aliam tamquam finem ordinatur, in quantum non nisi per illam ad gloriam Dei formalem confert. Atqui creatura rationalis per se gloriam Dei formalem praestat. — Itaque errant, qui finem hominis praeter Deum ponunt, velut ii, qui civitatem finem hominis esse volunt.

3. Deus est etiam finis ultimus mundi materialis. Eius vero finis proximus est creatura rationalis, quia mundus materialis ad gloriam Dei formalem non confert nisi per naturas intellectuales.

961. Scholion. I. Deus creaturam rationalem ad gloriam suam creavit. Debet igitur Deus exigere, ut homo pro libertate sua ordinem moralitatis et honestatis observet, quia ab hoc gloria Dei obiectiva et maxime formalis pendent. Ergo dictamina rectae rationis vere habent rationem legis a Deo latae. — Insuper, quum homo sit ad gloriam Dei formalem, ad hanc gloriam i. e. ad Deum ipsum tamquam in finem ultimum cognitione, aestimatione et amore tendere et se omnemque operationem suam ad Deum referre debet. Saltem nihil agere debet homo, quod ex natura sua ad Dei gloriam referri non potest. — Denique, quia Deus est finis ultimus hominis, Creator voluntati hominis inclinationem versus bonum infinitum implantavit et implantare debuit. Omnis enim natura ad finem suum inclinari debet.

II. Facile vides Deum non posse hominem semper relinquere in statu indifferentiae, utrum velit Deum formaliter glorificare vel ab eo recedere. Nam sic Deus incerto modo finem, ob quem hominem creavit, obtineret; tendentia etiam hominis ad Deum esset inanis, quia numquam ad scopum quietum perveniret. Ergo post statum huius vitae perveniemus ad statum quietis, ubi Deum sine periculo amissionis aeterna cognitione et aestimatione glorificabimus et consequenter aeterno amore diligemus. Tamen singulis hominibus cavendum est, ne per inoboedientiam suam et peccata tanto bono indigni facti a Deo reprobentur et ad iustam poenam damnati meram gloriam Dei obiectivam in se ipsis attingant.

ARTICULUS IV.

DE FINE CREATIONIS SECUNDARIO.

Thesis LXVII. Deus creando naturae rationalis beatitudinem sempiternam tamquam finem ultimum secundarium intendit. Finis igitur creationis secundarius est bonitas Dei a creatura rationali consequenda.

962. **Prob. 1. p.** Beatitudo creaturae rationalis est finis ultimus creationis. Constat

1. *a priori.* Deus creando gloriam suam formalem ut finem ultimum intendit, i. e. cetera omnia generatim ordinavit ad creaturam rationalem, ut haec tandem pro capacitate naturae suae

Deum cognoscat, aestimet et amet. Et quidem haec cognitio, aestimatio et amor aliquando in quietem stabilem transibunt. (Cf. quae in thesi et schol. II. praecedentis articuli diximus.) Atqui cognitio, aestimatio et amor Dei perpetuus beatitudinem creaturae rationalis sempiternam constituunt. Ergo Deus omnia ordinavit ad beatitudinem sempiternam entis intellectualis ut in finem ultimum. — Si obicis cum illo statu cognitionis, aestimationis et amoris Dei posse coniungi mala et dolores et sic beatitudinem integram impediri: a) est contra Dei sapientiam, ut det in perpetuum essentiam beatitudinis, quae est cognitio et aestimatio Dei, et neget semper naturale eius complementum, quod est in remotione omnis mali; b) ad stabilitatem aestimationis et amoris ex ea consequentis maxime facit, ut Deus pro voluntate habeat rationem puri boni, cui nihil mali admiscetur; ad hoc autem requiritur, ut Deus a nobis removeat omne malum, quia secus, tamquam *quasi auctor* illius mali, non ita rationem puri boni haberet. Et ideo beatitudo sempiterna et integra est finis ultimus creationis.

2. *a posteriori*. Nam Deus creavit naturam rationalem eique indidit appetitum innatum versus beatitudinem. Atqui hoc desiderium non potest esse inane ex intentione Dei et per se; secus Deus creaturam quodammodo deciperet. Ergo Deus creaturam rationalem creando beatitudinem eius intendit. Intendit autem eam tamquam finem ultimum, quia ultra beatitudinem homo naturaliter nihil quaerit, quamquam ipsa beatitudo potissimum amanda sit, quatenus est gloria Dei et bonum Dei infiniti externum. Ergo Deus beatitudinem tamquam finem ultimum creaturae rationalis intendit. Et quum reliqua ad entia rationalia ordinentur, in quantum irrationalia naturaliter serviunt usui entis ratione praediti, beatitudo naturae rationalis est finis ultimus omnium rerum. — Potest tamen desiderium innatum in aliquo homine frustrari per accidens et per culpam eius.

Prob. 2. p. Beatitudo est finis creationis secundarius. Nimirum, quamvis beatitudo nostra et gloria Dei formalis sint realiter idem, ratione tamen differunt. Unde oritur quaestio, utrum Deus illud bonum sub utraque ratione ex aequo velit an primario velit alterutrum. Dicimus Deum velle primario gloriam suam, i. e. beatitudinem nostram vult primario tamquam communicationem bonitatis suae vel tamquam bonum divinum; secundario eam vult tamquam bonum nostrum. Hoc constat, quia Deus se primario amat ut obiectum formale voluntatis suae. Ergo Deus principaliter vult bonum suum (externum), secundario bonum nostrum.

Corollarium. Quantum ad finem secundarium rerum creatura rationalis habet rationem *finis cui; finis qui* est Deus, cuius possessione beamur, aut specialius est gloria Dei formalis interna, cuius similitudine in nobis exsistente beati sumus; *finis quo* est possessio Dei vel gloria Dei formalis externa. Sic *finis qui* et *finis quo* secundarii non differunt a *fine qui* et *fine quo* primariis et totalibus, quos articulo praecedenti consideravimus. Ergo universim sex fines creationis distinguere debemus: quinque articulo praecedenti designavimus; sextum, qui est *finis cui* secundarius, praesens caput patefecit. Si haec multiplex finis acceptio prae oculis non habetur, in disputatione de fine creationis facile oritur obscuritas, ambiguitas, confusio.

Scholion. Beatitudo sicut gloria Dei formalis externa, cum qua re identificatur, non necessario *in singulis* hominibus obtinetur. Potest enim homo pro libertate sua peccando a Deo separari et damnari. Tamen *in genere* haec beatitudo et gloria infallibiliter obtinetur, quatenus ad Dei providentiam spectat creaturam rationalem sic regere, ut sufficiens numerus ad beatitudinem perveniat et ad Dei gloriam formalem. — Gloria mere obiectiva externa *in singulis entibus*, etiam in damnatis, necessario obtinetur. In omni enim ente est aliquid boni et similitudo divinae bonitatis sive gloria Dei obiectiva externa.

Nota. Hoc capite intelleximus eandem esse causam primam mundi efficientem, exemplarem et finalem. Haec autem causa est Deus. Nimirum Deus omnipotens est causa rerum efficiens prima et creativa; Deus summe imitabilis est causa exemplaris prima; Deus summe bonus est causa finalis prima et primaria (loquimur autem de *fine cui*).

CAPUT XXVIII.
DE CONSERVATIONE.

PROLOGUS.

Caput duobus articulis absolvitur, qui sunt:

Articulus I. Num res a Deo conservari indigeant.

„ II. Num res a solo Deo conserventur.

ARTICULUS I.
NUM RES A DEO CONSERVARI INDIGEANT.

Thesis LXVIII. Quaecumque extra Deum exsistunt, positiva et directa Dei conservatione indigent, ut esse pergant.

963. Stat. Quaest. 1. Thesim proxime intelligimus de substantia creata, quamvis argumenta facile ad accidentia extendantur. Quid de accidentibus sentiendum sit, patebit ex articulo sequenti.

2. Conservatio est causa continuationis exsistentiae alicuius rei. Conservatio est negativa, si tantum in eo ponitur, ut con-

servans rem non destruat; positiva, si conservans in rem eiusque permanentiam positiva actione influit. Alio modo conservatio distinguitur indirecta et directa. Conservatio indirecta sive per accidens est ea, qua removentur vel arcentur, quae rem destruere possunt, ut si quis parvulum custodit, ne in puteum cadat, vel etiam condiciones ponuntur, quae requiruntur, ut res permaneat. Conservatio directa immediate in rem conservandam influxum exercet.

Probatur. 1. Deus est causa rerum creatarum secundum fieri et esse. Atqui sicut fieri rei non potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri, ita nec esse rei potest remanere cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Ergo Deus positivo et immediato influxu res conservat.

Ad Mai. Dupliciter effectus pendere potest a causa: vel tantum secundum fieri vel secundum fieri et esse. Prius habetur, si effectus pendet a causa tantum secundum modum, quo reapse esse accepit; alterum, si effectus internam et essentialem dependentiam habet a causa. V. gr. Alexander a Philippo patre non pendet in esse; si enim esse Alexandri secundum se spectatur, minime essentialem et necessariam dependentiam involvit ad Philippum vel ad ullum hominem generantem; potuit enim Alexander immediate a Deo creari. Pendet autem Alexander a Philippo secundum fieri, quia de facto generatione ab eo esse accepit. Contra intellectio ab intellectu pendet secundum esse, quia essentialem ad eum dependentiam habet nec fieri potest sine operatione eius; et ideo sine intellectu intellectio neque fit neque in esse manet. — Porro omnis res totaliter pendet a Deo secundum esse. Nam esse rerum, quia essentialiter receptum sive contingens et limitatum est, fieri non potest sine Deo et essentialem dependentiam involvit ad Deum, qui est ens a se et infinitum. Et ideo, sicut intellectio non manet, sine actione intellectus conservante, ita esse rerum non manet, nisi conservatur a Deo [1].

Aliis verbis: Continuatio exsistentiae non minus quam eius initium effectus quidam est, qui causam suam habeat oportet. Causa autem haec non est influxus effectivus alterius creaturae, tum quia experientia teste talis influxus locum non habet, tum quia creatura aliam secundum totum (materiam et formam) conservare non potest, quum eiusmodi conservatio non supponat

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 104. a. 1; De pot. q. 5. a. 1.

ullam potentiam passivam et consequenter creationi aequivaleat et rem secundum rationem entis attingat. Neque ipsa res permanens virtute insita se conservat. Nam eiusmodi virtus, ut quaelibet causa sui, contradictionem involvit; eiusmodi enim virtus, si esset, rem conservandam supponeret, sicut virtus supponit subiectum inhaerentiae, et simul rem non supponeret, sed efficeret.

2. a) Ad perfectionem Dei spectat, ut omne ens potentiale a Deo tamquam a causa efficiente pendeat plenius quam quilibet effectus a causa sua creata. Atqui quidam effectus, ut operationes vitales, a causis suis creatis pendent non solum in fieri, sed etiam in esse, ita ut esse desinant cessante influxu causae conservativo. Ergo omnis creatura a Deo eodem modo et multo magis dependet; nulla igitur creatura in esse permanet, nisi a Deo conservatur.

b) Ad eandem Dei perfectionem spectat, ut Deus creaturam annihilare possit. Atqui annihilatio cogitari nequit nisi per modum conservationis positivae cessantis; siquidem annihilatio non fit per actionem positivam, quum actio positiva semper ad aliquod esse tendat [1].

Scholion. I. Creatio et conservatio una sunt actio. Hoc evidens est, si eas spectas, ut sunt entitative in Deo tamquam actus eius immanens; sic enim sunt una et eadem essentia divina. Sed etiam, si eas spectas, prout esse creaturae respiciunt, una actio dici debent. Nam tunc creatio et conservatio sic se habent, ut esse creaturae in primo instanti et esse creaturae in sua continuatione. Atqui esse creaturae in sua continuatione non realiter, sed sola ratione distinguitur a se ipso in primo instanti, quum illud dicat esse creaturae assignificando eius praeexsistentiam, hoc vero dicat idem esse assignificando illud prius non exstitisse. Ergo unus est effectus in creatione et conservatione et hinc una actio utriusque. Itaque conservatio est ipsa creatio, ut ea continuationem, non initium entis creati spectat; quare merito conservatio definiri solet continuata rei creatio [2]. — Adverte nos dicere „continuatam“, non „iteratam“. Absurde enim finxit Baylius conservationem tamquam novam singulis instantibus creationem, ut inde sceptice concluderet nos singulis instantibus alios fieri a nobismetipsis [3].

---

[1] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 65. Lessius, De perfect. div. l. 10. c. 3. 4.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 104. a. 1. ad 4.

[3] Ex dictis etiam sequitur creationem et conservationem passivam esse unam relationem dependentiae esse creati a Deo.

II. Deus res, quas creavit, in quantum sapientia vel iustitia non reclamant, annihilare potest. Nam ut creatio, ita etiam conservatio rerum a libertate Dei pendet. Tamen sapientia et iustitia Dei vetant creaturam rationalem, quae bonis operibus beatitudine aeterna dignam se reddidit, annihilari. Generatim annihilatio alicuius creaturae minus congrua est, quia minus cedit in gloriam Dei. Res enim non eo, quod non sunt, sed eo, quod sunt, gloriam Dei narrant. Nihilominus putaverim absolute loquendo (i. e. abstrahendo a praesenti oeconomia providentiae divinae, prout nobis sola ratione vel revelatione positiva innotescit) non repugnare Deum aliquod corpus vel etiam omnia corpora, quae creavit, in nihilum redigere. Item absolute loquendo crediderim non repugnare Deum aliquam creaturam rationalem in poenam peccati annihilare [1].

OBIECTIONES.

964. Obi. 1. In tantum requireretur conservatio, in quantum creatura tenderet ad nihilum. Atqui creatura non tendit in nihil, sed in conservationem sui esse. Ergo nulla conservatio opus est.

Resp. Res dicuntur tendere in nihilum, quatenus a se et remoto influxu conservante agentis superioris esse non pergunt. Dicuntur tendere in conservationem sui esse, quatenus appetitu quodam innato a causa superiori conservari postulant. Et secundum haec facile dissolves obiectionem [2].

Obi. 2. Creatura potest effectui suo tribuere, ut is influxu conservante causae creatae non amplius indigeat. Ergo a fortiori Deus effectibus suis creatis tribuere potest, ut conservationis divinae non indigeant.

Resp. Creatura effectui, qui ab ipsa secundum fieri tantum pendet, tribuere potest, ut sine influxu conservante suo permaneat (et a solo Deo secundum ordinem naturae conservetur). Sed effectum, qui ab ipsa secundum esse pendet, creatura conservare debet, ut permaneat. Et secundum hoc dissipata est difficultas.

ARTICULUS II.

NUM RES A SOLO DEO CONSERVENTUR.

965. Hoc articulo per se loquimur de sola conservatione positiva et directa. Ex ordine dico:

1. Substantiae a solo Deo quoad esse suum substantiale conservantur. Nam, etiamsi substantia ab alia pendere potest quoad fieri et generari, non tamen secundum esse; sed in esse a solo Deo pendet et ideo a solo Deo conservatur. Conservatio autem, quae versatur circa substantias ab aliis generatas, talis est, qualis requireretur, si Deus eas ex nihilo solus creasset. Haec igitur conservatio incipit a concursu, quo res fit, et continuatur ad modum creationis.

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 104. a. 3. 4; Scheeben, Dogmatik 3. Buch, n. 44. — In transsubstantiatione eucharistica non esse proprie annihilationem panis, sed conversionem quandam disces apud theologos.

[2] Cf. S. Thomas, De pot. q. 5. a. 1. ad 13.

Nota. Creatura potest aliquam substantiam negative conservare, ut gratia regis saepe servat vitam malefactoris; potest eam etiam conservare indirecte, quatenus noxia removet, ut sal conservat carnem putrefactionem impediens; potest etiam indirecte eam conservare ponendo ea, quae ad esse continuatum necessaria sunt, ut cibus conservat animal.

2. Accidentia quaedam conservantur a solo Deo; scil. ea, quae vel a nulla virtute creata dantur, ut gratia sanctificans, vel saltem a causa creata efficiente secundum esse non pendent et ideo cessante influxu causae efficientis esse pergunt, ut impetus corporis moti manet cessante actione moventis. In hoc secundo casu conservatio incipit quidem a concursu; sed est talis, qualis requireretur, si solus Deus accidens effecisset. — Tamen conservatio accidentium non est creatio continuata, quia accidentia non creantur [1].

3. Alia accidentia conservantur a Deo, concurrente causa creata; scil. ea, quae, ut actus vitales, secundum esse a causa creata efficienti dependent. Haec conservatio est continuatus concursus simultaneus [2].

CAPUT XXIX.

DE CONCURSU.

PROLOGUS.

966. Demonstrabimus ad omnem causae secundae operationem requiri concursum Dei simultaneum. Deinde de concursu praevio a quibusdam auctoribus invento disputabimus. Hic concursus, ut refertur ad libertatem creaturae, vel cum Bannesianis concipitur tamquam praedeterminatio physica vel fingitur esse praemotio physica indifferens. Utrumque impugnabimus. Denique inquiremus, quid S. Thomas de concursu et speciatim de praedeterminatione physica senserit. Habebis igitur quattuor articulos, qui sunt:

Articulus I. De concursu simultaneo.
" II. De praedeterminatione physica.
" III. De praemotione physica indifferenti.
" IV. S. Thomam non esse patronum praedeterminationis physicae.

---

[1] Excipe casum, ubi accidentia efficerentur vel conservarentur a Deo sine subiecto. Quem casum examinant theologi disputantes de ss. sacramento eucharistiae.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 104. a. 2.

ARTICULUS I.
DE CONCURSU SIMULTANEO.

Thesis LXIX. Ad omnes causarum creatarum operationes requiritur, ut creatura ad actionem moveatur per concursum simultaneum Dei physicum, ita ut, quidquid actualitatis est in cuiusque creaturae actione et effectu, a Deo procedat tamquam ab immediato, licet non unico, principio suo effectivo.

967. Stat. Quaest. Concursus Dei definiri potest cooperatio virtutis divinae ad actiones creaturarum. Concursus Dei distinguitur: *physicus,* quo Deus in actionem et effectum physice efficienter influit et operationem creaturae, ut causa efficiens, una physice operatur; *moralis,* quo Deus praecipiendo, suadendo, illustrando, minitando causam secundam ad agendum allicit.

Concursus physicus iterum est vel *praevius* vel *simultaneus.* Praevius vel mediatus est, qui non immediate ad ipsam actionem causae secundae terminatur, sed ad aliquid a Deo in causa secunda productum, a quo deinde tamquam a principio vel conprincipio actio procedit; est concursus, qui prius per se solus causam secundam ad agendum utcumque inclinat vel necessitat, ut dein ex hac necessitate vel inclinatione quasi ex principio vel conprincipio actio egrediatur. E contra concursus simultaneus vel immediatus est, qui immediate actionem et effectum causae secundae attingit nihilque solus per se facit, sed omnia cum causa secunda [1].

968. **Probatur.** 1. (Ex ratione entis potentialis.) Omnis operatio et effectus creaturae est ens positivum et actuale in rerum natura. Atqui omne exsistens finitum propriam essentiam habens debet esse immediate a divina virtute tamquam a causa sua physice efficienti. Ergo ad creaturarum operationes requiritur concursus Dei physicus et immediatus sive simultaneus.

Prob. Min. Omnia entia finita, ut contingentia, a Deo, qui est solus ens a se, dependere per se patet et saepe iam dictum est. Porro haec dependentia debet esse immediata. Nam

a) ad perfectionem Dei spectat, ut quodvis ens modo perfectissimo ab ipso pendeat. Perfectissima autem dependentia est

[1] Itaque praedeterminatio physica est concursus vere mediatus; scire autem debes eam a Bannesianis vocari solere concursum immediatum, sed voces non mutant naturas rerum. Operatio Dei, qua virtutem causae secundae creat et conservat, etiam appellari potest concursus mediatus, quamquam proprie non est concursus ad operationem creaturae.

essentialis et interna. Iam vero, si quid mediate tantum a Deo penderet, illa dependentia esset externa et ex denominatione a dependentia, quam habet a tertio ente, quod Deo subordinatur.

b) Omnia a Deo pendent, qua et quia sunt entia. Talis autem dependentia necessario est immediata. Nam si quid, qua ens, mediante tertio a Deo penderet, ab illo tertio penderet, quatenus est ens. Atqui nihil, quatenus est ens, ab aliquo finito pendere potest, quia secus ab illo finito omnia penderent, in quibus est ratio entis; id quod esse nequit.

2. (Ex principio causalitatis.) Res creatae, dum agunt, perficiuntur et quadam ratione augescunt. Plus enim est agere quam agere posse; idque valet non tantum de actione immanente, sed etiam transeunte, quamvis per hanc potius passum quam agens perficiatur. Et profecto omnis operatio in creatis est transitus a potentia ad actum i. e. ab imperfectiore ad perfectius. Iam vero nulla res sola sibi dare potest incrementum perfectionis seque sola a potentia ad actum reducere, quia secundum principium causalitatis non potest esse plus in effectu quam in causa adaequata. Ergo res creatae, dum agunt, adminiculo egent causae altioris. Et hic influxus agentis superioris non ad ipsam operationem restringi, sed *ad effectum operationis extendi debet,* quia ex effectu operatio perficitur. — Porro illud agens superius ultimatim non est nisi Deus. Causa enim creata, ut aliam iuvet, et ipsa a potentia ad actum transire et hinc ab altiori causa iuvari debet. Et ita sisti non potest, donec perveniatur ad causam primam, quae infinitae perfectionis est et operatione ad extra in perfectione non crescit. — Denique ille influxus Dei adiuvans debet esse immediatus. Nam etiamsi a Deo per causam intermediam tertia movetur, ipse, ut modo diximus, influere debet in operationem causae intermediae et in effectum eius, i. e. *in motum, quem haec in causa tertia efficit;* et sic Deus in motum vel operationem tertiae immediate influit.

3. (Ex absoluto Dei dominio.) Absolutum Dei dominium in omnem creaturam maxime commendatur, si simplici nutu voluntatis quamlibet operationem causae secundae impedire potest, idque immediate, quin destruat principia, unde connaturaliter actio fluit. Sic enim ea quoque, quae a causis creatis fiunt, essentialiter et intime a Deo pendere eique exsistentiam suam omnino debere clare manifestatur. At vero ita operationem causae secundae Deus impedire non potest, nisi denegando concursum im-

mediatum, quo creatura ad agendum indigere supponitur. Ergo necessitas immediati concursus statui debet.

969. Scholion. I. Concursus, quem necessarium esse demonstravimus, est simultaneus sive strictissimo sensu immediatus. Talis enim concursus vi argumentorum in omni operatione causae secundae requiritur. Concursum autem praevium insuper necessarium esse, argumenta nulla ratione probant. Hoc ut intelligas, satis est argumenta attente relegere.

II. Argumenta, praesertim primum, probant totam operationem et totum effectum causae secundae esse a Deo; non autem est pars a Deo et pars a causa secunda. Similiter tota operatio et totus effectus est etiam a causa secunda. Utrumque igitur agens est causa totalis totalitate effectus, ut aiunt; utrumque etiam est causa partialis partialitate causae, quia neutra causa eam virtutem exercet, quae sola effectui producendo par esset.

III. Concursus in termino suo consideratus ibi recipitur, ubi est operatio et effectus causae secundae. Concursus enim terminative sumptus nihil aliud est quam ista operatio et iste effectus. Itaque quum operatio semper sit aliquo modo in causa secunda, saltem tamquam in subiecto denominationis, aliquo modo concursus Dei semper recipitur in causa [1].

IV. Concursus saepe distinguitur activus et passivus. Concursus passivus est relatio dependentiae, quam operatio et effectus causae secundae ad Deum habent tamquam ad principium immediatum effectivum. Concursus activus est actio divina concursui passivo respondens; est igitur actus quidam Dei formaliter immanens et virtualiter transiens; est decretum concurrendi, ut est efficax ad extra. Nos, si simpliciter de concursu loquimur, intelligimus activum. Concursus activus entitative idem est, quod divina essentia. — Similiter distingui potest concursus principiative et terminative sumptus. Ille est ipse Deus; hic est operatio et effectus causae secundae, quae a Deo concurrente fiunt.

---

[1] Saepe dicitur Bannesianos et Molinistas in eo differre, quod illi ponunt concursum (i. e. praedeterminationem physicam) recipi in causa, hi in effectu. Sic non bene assignatur differentia scholarum. Nam etiam Molinistae ratione explicata dicere debent concursum recipi in causa. Ad quid etiam in eiusmodi quaestiunculis pugnam statuimus, quum res agatur longe gravior? Controvertitur, ut saepe iam dixi et iterum dico, de conceptu libertatis; quaestio est, num homo bene agere et peccare non possit, nisi Deus eum praevenit infallibili praedeterminatione ad hoc, ut bene agat et hunc actum physicum peccati ponat. Huic igitur puncto pugnantes haerere debent et non ad otiosas contentiones de rebus nescio quibus declinare.

V. Concursus activus distinguitur oblatus et collatus. Quae distinctio ut intelligatur, specialius considerandum est, quomodo Deus secundum nostram sententiam, quae praedeterminationem physicam reicit, ad actus voluntatis liberos concurrat; deinde ea, quae de concursu causis liberis praestito valent, ad causas necessarias suo modo transferenda sunt. Haec autem omnia iam explicata sunt c. 20. a. 6. Ibi etiam dictum est doctrinam de concursu duo involvere mysteria: alterum omnipotentiae, aeternitatis alterum.

VI. Concursus, de quo thesis agit, saepe appellatur generalis, idque triplici causa. Primo ita significatur hunc concursum a Deo praestari, ut est totius naturae auctor et universalis gubernator et generalis ad omnem operationem causae secundae motor. Secundo ita significatur rationem formalem, sub qua Deus actiones et effectus causarum secundarum attingit, esse rationem generalem entis, ut maxime patet ex argumento theseos primo [1]. Contra causa secunda effectum suum non attingit sub ratione universali entis, sed sub aliqua ratione particulari; omnis enim causa finita producit tale ens ex tali potentia passiva. Tertio concursus appellatur generalis, quia, ut est in actu primo oblatus, per se est generalis et indifferens ad multa et ad omnia, quae in latitudine entis a causis secundis productibilis continentur, nec specificatur et determinatur, nisi in quantum condicio causae secundae postulaverit, i. e. causae naturali et ad unum determinatae Deus offert concursum, qui est ad unum determinatus; causae liberae et indifferenti Deus offert concursum virtualiter multiplicem pro multitudine actuum, qui sunt in potentia actus primi voluntatis liberae. Hinc S. Thomas: „Licet“, inquit, „causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur.“ [2]

VII. Dubitant, num concursus Dei sit prior operatione causae secundae, speciatim num concursus sit prior actu libero voluntatis creatae, qui sub eo fit. Constat concursum passivum esse omnino simul cum actu libero creaturae, quia ab eo realiter non differt; sed quid de concursu activo? Si hunc concursum spectamus, ut est aeterna Dei substantia, et actum liberi arbitrii, ut fit in tempore, ita procul dubio concursus Dei prior est; sed numquid in ipsa aeternitate, quatenus ei etiam futura quodammodo praesentia sunt, prior est concursus quam determinatio voluntatis nostrae? Constat concursum oblatum esse priorem; sed quid de concursu collato? Ex ordine dico:

---

[1] Antea diximus obiectum formale virtutis creativae esse rationem entis contingentis. Eadem autem est potentia Dei creans et conservans et concurrens. Ergo etiam ex hoc capite concursum operationes creaturae sub ratione entis spectare intelligitur.

[2] De pot. q. 1. a. 4. ad 3. — Concursui generali opponitur concursus specialis, qui ad actus supernaturales requiritur. De hoc concursu agunt theologi.

1. Simpliciter loquendo omnino simul sunt concursus Dei et determinatio liberi arbitrii. Nam ad libertatem creaturae salvandam necessarium esse nobis videtur, ne actus liber in concursu Dei sit determinatus, antequam determinetur a creatura. Ad absolutum vero dominium Dei spectat, ne determinatio libera in voluntate sit, antequam concursus Dei conferatur, a quo ipsa intime et essentialiter pendet. Ergo relinquitur, ut determinatio libera et collatio concursus sint simpliciter simul.

2. Secundum aliquam mentis considerationem determinatio voluntatis nostrae est prior concursu, quatenus condicio condicionato prior esse semper concipitur. Determinatio nimirum voluntatis creatae per modum condicionis (simultaneae) unum ex concursibus oblatis reddit collatum, ut c. 20. a. 6. explicatum est.

3. Secundum potiorem mentis considerationem concursus est prior determinatione voluntatis. Nam concursus est causa (per modum actus secundi simultanei) determinationis liberae; causa autem effectu prior esse semper concipitur. Deinde concursus collatus, secundum quod coniungitur cum concursu oblato et cum creatione et conservatione virtutis creatae, prior est operatione creaturae. Denique concursus Dei prior est, quatenus operatio creaturae per prius et principalius est a causa prima quam a secunda. Cuius rei rationem sic assignat Suarez: „Primo causa prima altior est et nobilior magisque independenti modo influit in effectum. Secundo causa prima respicit per se primo actionem illam sub quadam universaliori ratione: nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem ex eo praecise, quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit tertio, ut influxus causae primae ex se et ex suo genere dicatur etiam prior subsistendi consequentia; nam influxus causae primae absolute non pendet a causa secunda, sed quantum est *ex suo genere*, potest esse sine illa, non vero e converso.“ [1] Nempe Deus agit saepe sine causa secunda, haec numquam sine Deo; tamen in illo speciali modo actionis, qui concursu continetur, Deus numquam agit sine causa secunda.

VIII. Iam examinandae sunt aliquot quaestiones de modo loquendi:

1. Num dici possit Deum quaedam agere *mediantibus* causis secundis. — Omnino ita loquendum est. Nam Deus causas secundas creat,

---

[1] Metaph. disp. 22. sect. 3. n. 10. Cf. opusc. De concursu l. 1. c. 15. n. 4. 7.

ut per eas quaedam fiant; et sic Creator mediantibus causis secundis, quas tamen in operando iterum iuvare debet, multa agit. Deinde ipse concursus Dei collatus, ut modo diximus, aliquo sensu prius in operationes et effectus creaturarum influit quam hae ipsae; et sic Deus, etiam ut concurrit, operationes et effectus causarum secundarum agit mediantibus ipsis causis secundis. Cavendum igitur est summopere, ne, si quis auctor dicit Deum agere mediantibus causis secundis, inferas hunc auctorem non admittere concursum Dei strictissimo et plenissimo sensu immediatum, sed tantum agnoscere aliquam praemotionem, qua posita creatura per se solam operetur et effectum producat.

2. Num dici possit creaturas non agere nisi tamquam *instrumenta* divinae virtutis. — Omnino ita dici debet. Nimirum instrumenti est, ut effectui tribuat formam superiorem, ad quam ipsum per se non ordinatur nec valet; propterea instrumentum talem formam non producit nisi in virtute agentis superioris, cuius est illam formam per se producere. Ita dolabra statuam non efficit nisi mota ut instrumentum ab artifice, quia dolabra per se non ordinatur ad formam statuae producendam, sed ad hoc ordinatur idea in mente artificis. Iam vero omnis causa creata effectui suo tribuit esse, quod est forma omnium suprema, ad quam per se solus Deus valet, quum creatura per se ordinetur ad formam particularem et non ad id, quod est commune omni possibili. Ergo virtus creata effectum suum non producit nisi tamquam instrumentum virtutis divinae. — Probe autem sciendum est Deum instrumenta sua movere modo eminentiori quam artificem humanum. Hic enim non movet nisi applicando; Deus movet tum applicando, ut statim (sub IX.) declarabimus, tum concursu collato simultaneo. Deinde artificis applicatio est determinata ad unum; concursus Dei oblatus, si agentia libera spectat, indifferens est ad multa [1].

3. Num dici possit Deum *movere* creaturas ad agendum. — Omnino. Generatim enim instrumentum ab agente principali ad agendum moveri dicitur. Idque multo magis de Deo valet, qui modo eminentissimo rationem agentis principalis habet et a quo perfectissime omnis operatio creaturae dependet. Cf. quae sub IX. dicemus. — Similiter dicendum est Deum facere, ut creaturae agant, vel Deum iis dare, ut agant etc.

IX. Deus secundum mentem S. Thomae creaturam ad agendum multipliciter movet:

1. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia eis tamquam Creator virtutem agendi naturalem largitus est. „Actionis alicuius rei", inquit S. Thomas, „res alia potest dici causa multi-

---

[1] Cf. S. Thomas, De pot. q. 3. a. 7. et alibi passim. — Praegnanti sensu creatura dicitur agere tamquam instrumentum Dei, si Deus cum ea aliquid operatur secundum potentiam eius oboedientialem. Cf. n. 926, III, 2. ad calc.

pliciter. Uno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur, quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem, per quam consequitur talis motus. Et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae [vel movet naturam ad agendum], quia dedit rebus naturalibus virtutes, per quas agere possunt." [1] Ad quaestionem specialem, num Deus *moveat* intellectum, S. Doctor sic reponit: „Respondeo dicendum, quod, sicut in motibus corporalibus movens dicitur, quod dat formam, quae est principium, ita dicitur movere intellectum, quod causat formam, quae est principium intellectualis operationis, quae dicitur motus intellectus. Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente. Unum scilicet, quod est ipsa virtus intellectualis; quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia [i. e. in eo, qui est intelligens in potentia]. Aliud autem est principium intelligendi in actu, scil. similitudo rei intellectae. Dicitur ergo aliquid *movere* intellectum, *sive det intelligenti virtutem ad intelligendum* sive imprimat ei similitudinem rei intellectae [speciem intelligibilem]. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum etc." [2]

2. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia virtutem agendi naturalem, quam Creator dedit, iugiter conservat. „Manifestum est," inquit S. Thomas, „quod omnis actio, quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. . . . Deus autem non solum, quum res primo condidit, eis virtutes operativas indidit, sed semper eas in rebus causat; unde cessante influentia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur, sicut in causam." [3]

3. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia eas ad operandum applicat. Nimirum creatura, ut agat, applicationis indiget. Ita in operatione transeunte requiritur, ut agens per motum localem passo propinquum reddatur; ad intellectionem requiritur, ut per sensus et phantasiam species intelligibilis ad mentem derivetur; ad volendum requiritur, ut intellectu obiectum proponatur. Iam vero omnis haec applicatio a causis secundis fit, ut subsunt Deo tamquam agenti principali et primo motori immobili. Et ideo Deus creaturam ad agendum applicat, in quantum

---

[1] De pot. q. 3. a. 7; cf. Contra gent. l. 3. c. 67. n. 2. — Item De verit. q. 22. a. 1. fusius explicat S. Doctor res a Deo in finem dirigi et ordinari eo ipso, quia iis indidit principium operationis naturale.

[2] Summa theol. p. 1. q. 105. a. 3.

[3] Contra gent. l. c. n. 3. Cf. De pot. l. c.

causae secundae in virtute Dei eam applicant. Ita sine ullo dubio applicationem causarum, quae fit per Deum, intellexit S. Thomas: „Quidquid“, inquit, „applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes activae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus, est enim primum movens omnino immobile. Et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum, sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.“ [1]

4. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia ad operationes earum concursum suum offert et confert [2]. Concursus simultaneus est vera motio creaturae. Is enim vere movet, qui actionem alterius causat; concursus autem Dei vere efficit actionem creaturae.

5. Deus dicitur creaturas ad agendum movere, quia omnes res in finem suum ordinat. „Omne operans“, inquit S. Thomas, „per suam operationem ordinatur ad finem ultimum. . . . Ordinare autem res in finem est ipsius Dei. Oportet igitur dicere, quod omne agens in virtute divina agat.“ [3]

OBIECTIONES.

970. Obi. 1. Thesis, praesertim argumentum eius secundum, occasionalismo viam sternit. Nam omnis actio facit aliquid novi; id enim, quod iam est, non efficitur. Atqui virtus creata secundum principia theseos nihil novi facere potest, quia novum in virtute creata non continetur; si enim contineretur, non esset novum. Ergo virtus creata nihil efficere potest.

Resp. Effectus in virtute creata continetur aliquo modo, scil. virtualiter et imperfecte. Ita corpus, quo aliud pellitur, aliquo modo continet motum,

---

[1] Contra gent. l. c. n. 4. Cf. De pot. l. c. A mente igitur S. Thomae aberrant illi interpretes, qui S. Doctorem, quando Deum creaturas ad agendum applicare docet, de praedeterminatione physica loqui existimant.

[2] Cf. Contra gent. l. c. n. 5; De pot. l. c. — Sedulo notandum est textum Contra gent. l. c. n. 2—5. ad amussim responderi textui De pot. l. c. Quare ille locus huius commentarius authenticus haberi debet.

[3] Contra gent. l. c. n. 6. — Ceterum hoc non addit supra alios quattuor modos, quos posuimus, nisi respectum, quem motio divina ad ultimum finem habet. Speciatim Deus omnia in finem ordinat, quatenus virtutes rerum, quibus ad bonum suum inclinantur, in creatione eis tribuit, ut patet ex textu De verit. q. 22. a. 1.

quem alii communicat; intellectus cum obiecto per phantasiam recepto aliquo modo continet intellectionem; voluntas ad bonum universale tendens cum intellectu obiectum bonum proponente aliquo modo continet amorem. Itaque virtus creata, quia virtualiter continet effectum, eum causare potest; sed, quia imperfecte continet, indiget concursu Dei, qui effectum perfecte et secundum eminentiam in se praehabet [1].

Obi. 2. Una operatio non est simul tota a duobus operantibus. Ergo operatio, quae est a creatura, non potest esse simul a Deo.

Resp. Una actio non potest esse a duobus agentibus unius ordinis et sub eadem ratione; sed nihil prohibet, quin una et eadem actio sit a Deo sub ratione entis universalissima et a creatura Deo subordinata sub ratione particulari.

Obi. 3. Nihil potest esse causa eius, a quo ipsum per modum condicionis determinatur. Ergo concursus collatus non potest causare determinationem liberam creaturae et simul ab ea causari.

Resp. Dist. Antec. Illud principium valet, si causa et condicio non omnino simul sunt, Conc., si simul sunt, Subd., valet de causa finita, Transm., valet de causa omnipotenti, quae concursum naturae agentis secundi accommodare vult, Neg. — Concursus Dei est res sui generis, quam ad analogiam aliarum rerum nonnisi cautissime dimetiri debemus. Satius est nos mysterium Dei omnipotentis, qui creaturas suas vult esse liberas, humiliter adorare, contentos nullam rei detegi apertam et evidentem repugnantiam. Rem ita se habere, ut exposuimus, certum est, etsi modus, quo sit, intellectu est difficillimus: nimirum Deus debet ad actum voluntatis concurrere, quia omne ens essentialiter pendet a Deo; debet autem concursum offerre indifferentem, quia voluntas est libera. Analogia quaedam huius rei inveniri videtur in modo, quo actus bonus fit a voluntate et ab habitu virtutis, praesertim infusae. Actus efficitur tum a a voluntate tum ab habitu; determinatur autem a sola voluntate.

Obi. 4. Deus solus est prima causa. Ergo voluntas non potest esse causa prima determinans sui actus.

Resp. Dist. Deus est prima causa efficiens, Conc., determinans, Subd., si agitur de liberis actibus creaturae, Neg., si agitur de aliis actibus, Conc. Contrad. Consqs. — Creatura potest appellari causa prima determinans sui actus, sicut est causa prima merens per hunc actum.

Obi. 5. Omnis causa determinans subordinat sibi causam determinatam. Atqui in exposita sententia voluntas creata se habet ut causa determinans divinum concursum; Deus vero ut causa determinata. Ergo Deus subordinaretur creaturae, quod profecto nulla ratione concedi potest.

Resp. Neg. Mai. Patet eius falsitas in obligatione morali. Nihil enim prohibet, quominus Deus ex fidelitate suae liberae promissionis obligetur ad aliquid, puta ad gloriam dandam, consequenter ad opus meritorium libere a creatura praestitum. Per hoc autem Deus nullo modo subordinatur creaturae, quia tandem aliquando haec obligatio, tametsi proxime determinetur a creatura, ultimato tamen oritur a libera Dei promissione. Similiter in casu nostro, etsi concursus in actu secundo a voluntate creaturae determinetur, id tamen voluntas non habet nisi a Deo hoc ipsum liberaliter concedente, per suum decretum

---

[1] Contra occasionalismum disputat S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 69. Cf. Pesch, Philos. nat. n. 62 sqq.

scil. quo omnipotentiam ad concurrendum applicat [vel concursum indifferentem offert]. Et universim loquendo non potest dici superior subordinatus inferiori determinanti, ubi inferior eiusmodi determinationem non praestat nisi in virtute facultatis a superiore acceptae." [1]

Obi. 6. Voluntas creata concursum Dei determinare videtur per modum verae causae, non merae condicionis.

Resp. In Deo nihil causari potest per se, quia nullam perfectionem acquirit, neque per accidens, quia nullam amittit. Relinquitur igitur, ut voluntatis determinatio sit mera condicio concursus collati.

Obi. 7. Thesis Deo tribuit concursum quendam oblatum per confusam et generalem applicationem voluntatis suae ad concurrendum cum voluntate creata. Atqui hic modus applicandi se ad operandum imperfectionem habet neque eiusmodi confusus concursus Deo tribui debet.

Resp. Deus non confuse concursum offert. Sed distinctissime omnes et singulos actus possibiles, qui a voluntate in tali actu primo proximo constituta fieri possunt, per scientiam simplicis intelligentiae praevidens, distincte ac definite ad omnes hos actus concursus suos offert. Insuper Deus, quum per scientiam mediam praevideat, quem determinatum actum voluntas elicitura sit, definite et determinate etiam vult cum illa concurrere ad talem actum in particulari [2].

Instabis. Licet Deus propter aeternitatem suam videat ab aeterno, quid eventurum sit ex suo concursu cum voluntate creaturae, tamen in ipsa aeternitate prius concursum offert quam videat, ad quid determinate in actu secundo concurrat. Atqui hic caecus concursus Deo non est tribuendus.

Resp. Etiam in ipsa aeternitate Deus concursum non offert nisi praelucente scientia media, i. e. praescius, quid eventurum sit et ad quid determinate in actu secundo concurrat. Iam si urges saltem in ipsa scientia condicionatorum Deum aliquo modo concursum condicionatum prius offerre quam sciat, ad quid determinate in actu secundo concurrat, respondeo id non esse contra perfectionem Dei. Nam profecto contra perfectionem Dei non est, ut creaturas liberas creare earumque libertatem in ipso concursu servare possit. Ad perfectionem Dei omnino satis est, ut ante decretum creationis universale, quo hunc ordinem rerum prae aliis innumeris aeque possibilibus actuandum elegit, per scientiam simplicis intelligentiae et mediam determinate cognoscat, quid ex tali decreto sit eventurum.

Obi. 8. Secundum thesim Deus eodem modo concurrit ad actionem bonam et malam. Atqui Deus potiori titulo debet esse causa actus boni. Ergo thesis non satisfacit.

Resp. Deus potiori titulo est causa actus boni, quia concursum offerendo (voluntate antecedenti) intendit, ut bonus actus fiat, malum autem vult permittere. Itaque Deus est causa actus boni per modum intendentis, causa actus physici peccati per modum permittentis, causa peccati vel malitiae nullo modo. — Specialiori titulo Deus est causa actus salutaris supernaturalis, quia non fit nisi gratia Dei praeveniente; sed id theologorum est.

---

[1] Schiffini, Theol. nat. n. 586.

[2] Non dico Deum scientiam mediam collationem concursus determinari; id enim refutavimus n. 883, 3. Sed dico Deum ante decretum creationis et concursuum offerendorum determinate scire, quid ex tali decreto eventurum sit.

Nota. Res aliqualiter exemplo illustratur. Si pater familias, ut hospites suos recreet, lautam cenam eis parat et deinde aliquis ex intemperantia valetudini nocet, pater familias est causa recreationis, quam ceteri invitati ex cena hauriunt; non est causa morbi, quem unus contraxit, sed is malum sibi imputare debet. Similiter Deus nobis libertatem dedit, ut bene viveremus et beati redderemur, et cum libertate, ut omnino congruum est, nobis dedit concursum oblatum toti libertatis indifferentiae proportionatum; si quis dono Dei abutitur, ipse est culpandus, non Deus.

Obi. 9. Secundum thesim nobis debetur, quod honeste vivimus. Atqui omnia bona, praesertim vita honesta, Deo in acceptis referenda sunt. Ergo thesis non satisfacit.

Resp. Nos honeste vivere omnino benignitati et misericordiae Dei debetur. Nam, ut taceam nos vires, quibus bene vivimus, et tendentiam ad bonum generalem a Deo accepisse, maxime per bonitatem Dei factum est, ut hunc rerum ordinem, in quo nos bene victuros esse praevidit, prae multis aliis eligeret, in quibus male vixissemus et post malam vitam in aeternam damnationem ruissemus. Quid igitur habes, o homo, quod non accepisti? — Ceterum honestam vitam esse etiam opus nostrum et nobis vere imputabile sana ratio postulat. Quomodo aliter bene vivendo meritum haberemus? Et si mala vita non esset ex determinatione hominis, quomodo iuste propter eam damnaretur? Thesis igitur plenissime sanae rationi satisfacit, quia omnia bona ad Deum auctorem refert et tamen homini verissime locum meriti et demeriti relinquit.

Obi. 10. Secundum thesim Deus saepe absolutam voluntatem habet, ut fiat peccatum; concursus enim, qui ad actum peccaminosum confertur, est eiusmodi voluntas. Atqui id repugnat sanctitati Dei. Ergo thesis non est admittenda.

Resp. Concursus collatus ad actum physicum peccati est voluntas Dei non intendens, sed permittens, quia determinatio concursus est a sola creatura. Haec autem permissio actualis non est contra sanctitatem Dei, quia peccatum a creatura sola determinatur et a Deo actus non efficitur nisi sub ratione boni. Deus igitur reprobat determinationem a creatura peccante factam, approbat permissionem a se ipso factam.

Instabis. Intrinsece malum est, quod Deus se exhibet paratum ad concurrendum cum actu odii Dei, si homo ita se determinaverit.

Resp. Neg. Assert. Non enim est contra sanctitatem Dei, quod hominem creavit liberum. Si autem Deus hominem liberum creavit, omnino congruum est, ut libertatem servet integram et ideo homini offerat concursum, qui indifferentiae arbitrii proportionetur et etiam ad actum physicum peccati se extendat, si is est in ambitu libertatis. Cf. quae contra Baylium diximus c. 7. a. 4.

ARTICULUS II.

DE PRAEDETERMINATIONE PHYSICA.

Thesis LXX. Deus in creaturis liberis non sic operatur, ut eas ad agendum physice praedeterminet.

971. Stat. Quaest. Thesis est contra praedeterminationem physicam, prout a Bannesianis defenditur. Eorum doctrinam expositam habes c. 20. a. 7. Iis, quae ibi diximus, nihil nunc addendum

est[1]. — Thesis loquitur de solis causis liberis. Nam si voluntas non praedeterminatur, multo minus causa necessario agens, quum haec a natura et a Deo, ut auctore naturae, iam sit sufficienter determinata.

Probatur. 1. (Ex conceptu libertatis.) Ut actus voluntatis humanae libere ponatur, requiritur, ut in signo rationis, quod usum libertatis et determinationem ab homine factam proxime antecedit, homo habeat expeditam potestatem ponendi hunc actum vel omittendi. Ita enim universum genus humanum libertatem concipit et ipsi Bannesiani propositionem admittunt, saltem voce tenus; profecto talis est libertas, qua secundum conscientiae testimonium frui putamus. — Atqui praedeterminatores, quamquam voce illam indifferentiam voluntatis astruunt, re ipsa tamen ea statuunt, quibuscum haec indifferentia componi non posse videtur. Nimirum in signo rationis, quod usum libertatis proxime antecedit, secundum hos auctores homo a Deo iam est ad unum actum praedeterminatus. Is autem, qui ita est ad actum praedeterminatus, non iam habet potestatem expeditam omittendi hunc actum et ideo non libere eum ponit. Profecto, qui ab alio irresistibiliter ad lectulum ligatus tenetur, non habet potestatem expeditam ambulandi; a pari, qui a Deo ad aliquem actum praedeterminatus tenetur, non habet potestatem expeditam ponendi oppositum actum. — Ergo, ne libertas humana periclitetur, praedeterminatio physica reicienda est.

Nota. Hoc argumentum contra Bannesianos peremptorium est. Sexcenties quidem iam a Molinistis positum est et a Bannesianis numquam solutum. Neque potest aliquis homo tranquille rationem allatam perpendere, quin pondus eius sentiat. Etiam Bannesiani argumento torquentur. Ipse Bannez vim eius in mente sua expertus est, ut demonstrat responsum, quo remittit obicientem se non posse intelligere, quomodo praedeterminatio physica non sit libertatis ruina. „Ad hanc ego", inquit, „obiectionem responsurus nequeo satis mirari huiusmodi theologorum ignorantiam, ne dicam temeritatem. Nam primum omnium debuissent credere, quod aiunt se non posse intelligere; credimus enim catholici mysterium Trinitatis, etiamsi non intelligamus."[2] Verum timemus, ne Bannez loco mysterii divinitus revelati contradictionem humanitus inventam nobis (optima sine dubio fide) vendat. — Sed, quidquid id est, quum hodie coram plebe contra socialistas atheos libertas humana defendenda sit, Bannesianis consulendum est, ut modum inveniant, quibus eiusmodi auditoribus sat

---

[1] Doctrinam Bannesianorum ex propriis eorum fontibus optime describit Limbourg, Selbstzeichn. der thomist. Gnadenl. (Zeitschr. f. kathol. Theologie, Innsbruck 1877).

[2] In 2. 2. q. 10. a. 1. conclus. 3. docum. 3.

facile et efficaciter ostendi potest, quam ingens ad praxim et mores sit discrimen inter determinismum naturalem, quem philosophi moderni defendunt, et praedeterminationem divinam, quam Bannez statuit.

2. (Ex sanctitate Dei.) Secundum Bannesianos Deus pro libera sua voluntate determinat totam actionem malam hominis et motione irresistibili, quae ab eo solo procedit, efficit, ut actio in iis circumstantiis ponatur, in quibus non potest non esse peccaminosa, quin in potestate creaturae sit illam motionem aut non recipere aut cum motione recepta componere omissionem actus, cui adiungitur malitia. Propositio est certa et a Bannesianis non negatur. — Atqui is, qui ita hominem determinat et movet, est auctor peccati physice et moraliter. Hoc videtur esse fere immediate evidens. Si ille, qui sic ad actum physicum peccati impellit, non est auctor peccati, quis tandem auctor erit, quum ipsam malitiam qua talem nemo intendat? — Ergo ex Bannesianorum doctrina sequi videtur Deum esse auctorem peccati; id autem repugnat sanctitati Dei.

3. (Ex iustitia Dei.) Iustitiae divinae non congruere videtur, ut Deus aliquem hominem creet, deinde eum, quin ulla ex parte hominis sit ratio, cur tam fatalis motio in eum exerceatur, ad actum physicum peccati gravis praedeterminet et deinde eum propter peccatum, cuius omissionem cum praedeterminatione divina infelix homo nullo modo componere potuit, aeterna beatitudine privet et aeterni ignis terribili supplicio cruciet. Atqui id secundum Bannesianos bene fieri potest. Ergo eorum doctrina iustitiae Dei non satis consulere videtur.

Nota. Argumentum rhetoricae amplificationi campum aperire insignem patet. Bannesianis igitur videndum est, quomodo praedeterminatione physica admissa coram plebe contra socialistas atheos iustitiam Dei rationibus claris et efficacibus et captui vulgi accommodatis defendere velint.

4. (Ex necessitate concursus simultanei.) Omnes admittunt concursum Dei simultaneum, quo efficitur actio et effectus creaturae. Ratio potissima, qua ad id asserendum auctores moventur, est, quia creatura non valet per se ad rationem entis qua talem, sed tantum ad aliquid particulare. Statuta autem praedeterminatione physica haec ratio evanescit. Nam per praedeterminationem, ut Bannesiani dicunt, creatura in se recepit virtutem aliquam creatam per modum formae transeuntis, qua virtute valet ad rationem entis qua talem. Redundaret igitur concursus simultaneus vel saltem ratio, qua tamquam efficacissima ad eum probandum auctores uti solent, valore destitueretur; quod quum dici non debeat, reicienda est praedeterminatio Bannesianorum. — Ex dictis etiam

habes conceptum praedeterminationis physicae, quem Bannesiani tradunt, intrinsecus repugnare. Repugnat enim formam creatam, qualis est praedeterminatio physica, esse virtutem ad rationem entis qua talem. Profecto si talis virtus in creatura esse posset, creatura posset etiam creare saltem in virtute Dei; id autem est contra rationem et contra auctoritatem S. Thomae.

5. (Ex praescientia Dei.) Deum actus liberos creaturae praescire, antequam facti sunt, ex consensu omnium hominum et praesertim ex auctoritate theologorum magnum est mysterium, quod sola consideratione aeternitatis divinae aliquo modo nobis intelligibile fit. Atqui loco mysterii Bannesianismus circa hanc materiam facillimam et lucidissimam habet explicationem; et praesertim nullus requiritur recursus ad aeternitatem Dei. Ergo Bannesianismus falsus est. — De minori, quam posuimus, cf. n. 877, 3. Revera nihil facilius intelligitur, quam quomodo Deus in decretis praedeterminantibus, si quae essent, omnia praescire posset.

6. (Ex scientia media.) Quum Deus sciat libera condicionate futura, Bannesianismus sustineri non potest, nisi dicatur in Deo esse decreta subiective absoluta obiective condicionata, in quibus illa futura videat. Et revera Bannesiani ita docent. — Atqui eiusmodi decreta circa omnes condiciones possibiles admitti non possunt. Ergo Bannesianismus a vero aberrat. — De minore cf. n. 877, 2.

7. (Negative.) Praedeterminatio physica non est gratis asserenda, sed rigorose demonstranda. Atqui eiusmodi demonstratio non affertur, ut ex solutione obiectionum patebit. Ergo Bannesianismus admitti nequit.

Scholion. Recentissime Card. Zigliara praedeterminationem physicam novo modo concipere videtur. Scribit enim: „Concursus simultaneus potest esse continuatio ipsius influxus praevii.“ [1] At si concursus simultaneus *potest* esse continuatio praedeterminationis, cur non semper est? Puto auctorem id ipsum velle insinuare. Tunc igitur, ni fallor, praemotio physica fere in eo consisteret, ut Deus voluntati non offerat nisi unum concursum determinatum (supponendo voluntatem natura sua vel ob specialem Dei influxum non posse ab omni plane actu abstinere). Verum, si quis fingeret voluntatem a Deo ita semper esse determinandum, is: a) systema Bannesianorum relinqueret; neque enim illa determinatio est magis praedeterminatio physica voluntatis, quam ex sententia Molinistarum causae naturaliter agentes praedeterminantur; b) omnia incommoda Bannesianismi retineret. Nam in signo rationis, quod determinationem voluntatis

---

[1] Theol. nat. (1876) p. 384.

ab homine factam proxime antecedit, voluntas per concursum oblatum esset determinata ad unum neque haberet potestatem expeditam omittendi illum actum. Et ita, ut quisque videt, contra hanc opinionem omnia argumenta theseos valent non minus quam contra Bannesianos genuinos.

OBIECTIONES.

972. Obi. 1. (Contra 1. argum.) „Heic", inquit Card. Zigliara [1], „opportunum ducimus indigitare radicem, unde procedunt obiectiones, quae contra praemotionem physicam moventur. Inter omnes quidem convenit, quae de Deo et de creaturis dicuntur, non nisi analogice et perfectiori significatione, quam a nobis intelligi possit, Deo convenire. Ergo et ratio ipsa causalitatis non eodem modo de Deo et de creaturis praedicatur; ita nempe ut Deus dicendus sit supercausa, sicut dicitur superessentia, superbonus, superverus etc. . . . Attamen quum agitur de praemotione physica, seponuntur haec verissima et communiter admissa principia, et sic de causalitate divina in causas secundarias adversarii ratiocinantur, ac si ageretur de causalitate et influxu causae secundae. Hoc enim modo constanter arguunt: Causa extrinseca physice praedeterminans voluntatem tollit a voluntate indifferentiam ad se ipsam determinandam, proindeque tollit libertatem et necessitatem includit. Atqui Thomistae [Bannesiani] docent voluntatem creatam in omnibus suis actibus physice praedeterminari a causa extrinseca, nempe Deo. Thomistae ergo tollunt a voluntate creata libertatem et necessitatem inducunt. — Qui quidem modus ratiocinandi quantum a veritate deficiat, nemo per se non videt. Supponitur enim, quod idem modus agendi conveniat Deo, qui convenit creaturis, et eadem sit ratio causalitatis divinae et causalitatis creatae. Quod est falsissimum, ut dictum est, et ab adversariis ipsis reicitur. Atqui si diversus modus agendi convenit Deo et creaturis, et diversa ratio causalitatis est in uno et in aliis, non nisi per sophisma concludi potest contra Thomistas, quod causalitas divina physice praedeterminans voluntates creatas, auferat ipsis indifferentiam et libertatem. Et tamen id praecise fit in argumento praecitato. In maiori enim ratio causalitatis accipitur ut quid univocum conveniens eodem modo creaturis et Deo, ut patet ex minori; et sic adversarii concludunt, quod iuxta principia ab ipsis etiam admissa concludere non possunt. Prae mente igitur habeantur principia admissa a sapientibus omnibus; distinguamus scilicet diversam rationem causandi convenientem Deo et creaturis, et cessabunt difficultates et calumniae."

Resp. a) Nos ex conceptu libertatis, quae postulat potentiam expeditam agendi et non agendi, concludimus omnem praedeterminationem, sive a Deo fit sive a creaturis, tollere libertatem. Non igitur sumimus conceptum praedeterminationis et causalitatis, ut est restrictus ad creaturas, sed ut est formaliter et proprie Deo et creaturis communis, etsi analogice. Si eiusmodi syllogismi non admittuntur, de Deo nihil amplius ratiocinari et intelligere possumus, quum semper aliquis possit dicere, in maiori sumis conceptum medium, ut convenit creaturis; in minori, ut convenit Deo; ergo nulla consequentia. Hoc modo theodicaeae fundamenta penitus evertuntur, omnis de Deo cognitio per universalem circa divina scepticismum destruitur. — Immo nos non utimur

[1] Theol. nat. p. 391.

conceptu praedeterminationis, ut creaturis applicatur, sed solo conceptu praedeterminationis divinae, qualis ab ipsis Bannesianis nobis proponitur.

b) Nos summopere inculcamus causalitatem divinam infinite excedere causalitatem creatam ideoque ratione prorsus mirabili attemperari modo connaturali agendi causarum secundarum. Sic fit, ut Deus potentiae voluntatis indifferenti pro natura eius offerat concursum indifferentem, qui per modum condicionis simultaneae ex determinatione voluntatis liberae determinatur. Itaque nos ex illo ipso principio, quod obiciens inculcat, refellimus modum illum divinae motionis, quem adversarii confingunt, quia, si sic Deus moveret, eius operatio non exerceretur conformiter ad naturam causae liberae. Non igitur satis est, ut adversarius laudet principium, ex quo utrique argumentamur, sed debet propinquius ad rem descendere et manifestare, in quo speciatim peccet ratiocinium nostrum. Verum id a nemine hucusque ostensum est neque ostendi potest.

Obi. 2. Tanta est virtus omnipotentiae divinae, ut se extendat non solum ad actum creaturae, sed etiam ad ipsum modum libertatis. Deus igitur facit non solum, ut agamus, sed etiam, ut libere agamus.

Resp. Concedo totum. Quia Deus est omnipotens, potest ipsum actum liberum hominis, qua talem, causare et revera eum causat. Ob hanc praecise rationem Deus libertatem non praedeterminat, quia sic, ut ostensum esse putamus, eam destrueret, sed movet eam concursu simultaneo, qui indifferenter offertur. In hoc modo concurrendi secundum Molinistas magnum cernitur omnipotentiae divinae mysterium, ut alibi explicatum est.

Obi. 3. Actus stante praedeterminatione physica est liber, quia iudicium intellectus est indifferens indifferentia obiectiva, quae in eo consistit, ut bonum apprehendatur tamquam indifferenter amabile, sic nimirum ut bonum iudicetur non solum ipsum velle et agere, sed etiam non velle et non agere.

Resp. „Concedimus indifferentiam iudicii esse radicem obiectivam, unde colligimus voluntatem debere esse potentiam liberam ideoque hanc libertatem re ipsa exerceri, *si voluntas sinatur agere modo sibi connaturali.* At enim falsum est primo hanc indifferentiam esse formale constitutivum libertatis vel liberi exercitii. Falsum est praeterea contradictionem in eo exsistere, quod voluntas stante tali indifferentia iudicii necessitetur aliunde. Denique addimus hoc re ipsa futurum, si voluntas physice praedeterminaretur; atque adeo praedeterminationem id genus esse plane alienam a connaturali modo agendi voluntatis.“ [1] Haec omnia per se manifesta sunt et uberius illustrantur in psychologia. — Praeterea dico: Nos, ut putamus, in thesi probavimus pradeterminationem physicam involvere ruinam libertatis; ergo, si verum esset, quod obiciens dicit stante indifferentia iudicii libertatem destrui non posse, tantum sequeretur Deum stante indifferentia iudicii nos non posse praedeterminare. Itaque obiciens debet volens nolens argumentum Molinistarum intrare eiusque vim directe infringere: omnia responsa indirecta, ut in praesenti obiectione habetur, effectu carent, quia semper repetetur argumentum theseos.

Obi. 4. Homo, qui ad actum praedeterminatus est, illum actum omittere vel a praedeterminatione dissentire potest sensu diviso, non composito, i. e. ille homo potest dissentire per potentiam necessario seiunctam ab actu dissensionis, non potest dissentire per potentiam reducendam ad actum. Atqui libertatis

[1] Schiffini l. c. n. 577, III.

ratio sistit in eo, ut homo in signo rationis, quod proxime usum libertatis ab homine factum antecedit, oppositum eius, quod re ipsa facturus est, facere possit sensu diviso. Ergo praedeterminatio relinquit libertatem [1].

Resp. Laudandus est obiciens, quod tandem ad ipsum argumentum Molinistarum descendit. Sed timeo, ne id ei non satis feliciter successerit. Nam potentia, quae *ex natura sua* non est reducenda ad actum, non est vera potentia expedita; ipsa non potest potentia appellari nisi per abusum vocis; homo autem praedeterminatus ex ipsa natura praedeterminationis dissentire non potest. Sine dubio, genus humanum quando ad libertatem requirit potentiam agendi et non agendi, non intelligit istiusmodi potentiam ex natura sua non reducendam ad actum [2].

Obi. 5. Praedeterminatio, inquiunt aliqui ex Bannesianis, non se tenet ex parte actus primi voluntatis, sed ex parte actus secundi: ideoque non spectat posse, sed agere. Propterea, aiunt, homo praedeterminatus habet potentiam possibilitatis ad agere et non agere, non potentiam futuritionis.

Resp. a) Obiectio solis terminis differt a praecedenti. Nam illa potentia possibilitatis, quae non est futuritionis, est potentia non reducenda ad actum sive potentia sensus divisi. Itaque contra hunc obicentem eadem valent, quae iam in responso praecedenti dicta sunt. — b) Falso illi Bannesiani dicunt praedeterminationem spectare ad actum secundum. Id enim, quod habetur, *antequam* creatura ipsa se determinat, praecedit actum secundum ideoque spectat ad actum primum [3].

---

[1] Docent [Bannesiani] hominem, dum gratia per se efficaci [i. e. praedeterminatione physica ordinis supernaturalis] est instructus retinere veram ei dissentiendi seu non agendi potentiam in sensu diviso, i. e. retinere potentiam gratiae per se efficaci dissentiendi divisam tamen et seiunctam ab actuali dissensu, in qua potentia sistit genuina hominis libertatis ratio; hominem tamen praeditum gratia per se efficaci non retinere potentiam ei dissentiendi in sensu composito, h. e. non retinere potentiam ei dissentiendi coniunctam cum actuali dissensu" [vel, ut alii loquuntur, reducendum ad actum]. Ita Graveson, Epist. theol. hist. polem. I, 52. Hunc et alios locos invenies apud Limbourg l. c. Sollemniter autem protestantur Bannesiani, ne quis putet se intelligere illam distinctionem ita, ut homo possit dissentire, si praedeterminatio dividatur ab eo, non posse dissentire posita praedeterminatione. De his omnibus vide eundem Limbourg.

[2] Potest esse aliqua potentia non reducenda ad actum *ex impedimento naturali;* sed tunc iam non adest vera potentia expedita. Potest etiam esse potentia ad actum non reducenda *ex praevisione Dei.* Sic autem non tollitur vera ratio potentiae. Nam illa praescientia Dei potentiam spectat, ut est non reducta ad actum; non spectat eam antecedenter ad actum. Nimirum Deus ratione aeternitatis suae futura praesens intuetur. Quare sicut potentia non reducta ad actum potuit esse vera potentia, ita etiam potentia, quae ex sola praevisione Dei non est ad actum reducenda, potest esse vera potentia. Aliis verbis: praescientia Dei involvit irreducibilitatem potentiae consequentem, praedeterminatio physica antecedentem; nimirum per hanc homo a Deo determinatus est, *antequam* ipse se determinat. De terminis antecedentis et consequentis cf. quae dicta sunt n. 845. obi. 1.

[3] Bannesiani frequentant etiam hanc distinctionem: Praedeterminatio physica inducit necessitatem suppositionis et infallibilitatis, quia supposita prae-

Obi. 6. (Contra 2. arg.) Sicut, quidquid est motus in claudicatione, provenit ex virtute motiva, defectus vero reducitur ad tibiam, sicut in causam: sic etiam Deus est causa actus, prout actus, non vero prout peccatum.

Resp. Si quis tibiam per se indifferentem ad motum rectum et obliquum, de industria ad motum obliquum impelleret, is esset causa et motus et obliquitatis, sicut accidit in iis, qui data opera claudicant. — Sed si quis impulsum dat, qui per se est ad motum rectum, et deinde tibia ex suo defectu hunc impulsum ad claudicationem determinat, obliquitas imputatur tibiae soli. Atqui secundum Bannesianos voluntas non praedeterminata est indifferens ad bonum et malum; haec autem indifferentia a Deo primum determinatur ad motum obliquum. Ergo voluntas non est, quae se obliquat a motione divina, sed motio divina voluntatem a divinae legis semita detorquet; et per consequens obliquitas non voluntati tribuenda est, sed Deo. — Vides exemplum allatum favere Molinistis, non Bannesianis. Nos enim dicimus Deum voluntati offerre concursum indifferentem, quem deinde determinatio solius voluntatis ad malum actum detorquet.

Obi. 7. (Positive pro Bannesio.) Deus movet causam secundam. „Est autem axioma evidentissimum et receptum ab omnibus, quod motio moventis praecedit motum mobilis natura et causalitate." [1] — Principium eminentissimus Cardinalis sine dubio desumpsit ex S. Thoma, qui haec habet: „Motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa" [2], et iterum: „In quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis, secundum autem est dispositio materiae sive motus ipsius mobilis." [3] Ergo Deus causam secundam praemovet.

Resp. Conc. Mai. Dist. Min. Movens vel causa in actu primo praecedit motum mobilis, Conc., ipsa motio in actu secundo praecedit, Subd., si agitur de motione mediata, qualem v. gr. Deus exercet conferendo virtutem creatam et conservando et applicando, vel de motione, quam multi auctores ponunt mediam inter causam et effectum, motio praecedit effectum, Conc., si agitur de motione immediata, quae vel est identica cum effectu vel omnino simultanea et parallela, iterum Dist., motio praecedit natura et causalitate *secundum quendam intelligendi modum*, quemadmodum scil. actio dicitur praecedere passionem, Conc., motio praecedit *realiter* et eo modo, quem adversarii imaginantur, ut praedeterminationem physicam obtrudant, Neg. Contrad. Consqs. Deus causam secundam praemovet concursu illo mediato, quem in creatione, conservatione et applicatione consistere diximus, Conc., concursu immediato, Subd., quatenus oblatio concursus est quaedam motio in actu primo, Conc., si loquimur de concursu collato, iterum Dist., praemovet secundum quendam intelligendi modum, Conc., realiter et eo modo, quo adversarius imaginatur, Neg.

---

determinatione infallibiliter actus fit, non inducit necessitatem absolutam; necessitas absoluta tollit libertatem, necessitas suppositionis non tollit. At ista quoque distinctio sic nude posita magis aures nutrit quam mentem. Sine dubio enim necessitas suppositionis, si vere antecedens est, libertatem destruit. Ita beati necessario, non libere, Deum amant, quamquam haec necessitas non sit absoluta, sed tantum ex suppositione visionis Dei. Cf. S. Thomas, De verit. q. 22. a. 8; De malo q. 6. a. unic.

[1] Zigliara, Theol. nat. p. 384. [2] Contra gent. l. 3. c. 149. n. 1.

[3] Summa theol. 1. 2. q. 113. a. 8.

Obi. 8. Absolutum Dei dominium in omnem creaturam postulat, ut Deus voluntatem creatam in omnem, quem placuerit, actum vertere possit salva libertate. Atqui hanc potestatem Deus non habet, nisi quatenus hominem ad quemlibet actum salva libertate praedeterminare potest. Ergo amplectendus est Bannesianismus.

Resp. Absolutum Dei dominium postulat, ut Deus quemlibet actum creaturae immediate impedire possit, idque praestat concursu denegato: dominium Dei non postulat, ut quemlibet actum secundum ex quolibet actu primo immediate educere possit, v. gr. ut ex lapide actum intelligendi educat. Et sic non requiritur, ut Deus ex quolibet actu primo voluntatis *immediate* quemlibet actum secundum libere educere possit. Nihilominus concedimus ad perfectionem Dei pertinere, ut quemlibet actum liberum *honestum* infallibiliter ab homine obtinere possit, si ita voluerit [1]. Sed tunc Deus actum primum illustrationibus et inspirationis congruis praevenire debet. Nimirum Deus in latitudine scientiae mediae videt, sub quibus inspirationibus homo illum actum, quem Deus intendit, infallibiliter sit eliciturus; et quidem videt illum actum infinite multis viis obtineri posse. Si igitur Deus absolute vult, ut ille actus liber fiat, una ex illis viis uti i. e. inspirationes congruas adhibere debet.

Obi. 9. Est axioma ab omnibus receptum ex eo, quod est indifferens ad utrumlibet, non sequi actionem, nisi ab alio determinetur. Atqui voluntas creata in actu primo considerata est indifferens ad utrumlibet. Ergo voluntas creata non agit, nisi aliunde i. e. a Deo praedeterminatur ad unum.

Resp. Eiusmodi adagia non caece adhibenda sunt, sed antea caute sensus eorum undique definiendus est, ne, dum argumentari tibi videris, misere decipiaris; id quod paulo ante etiam observavimus in alio adagio: „Motio moventis praecedit motum mobilis." Profecto, si adagium ab obiciente laudatum non recte explicatur, aliquis inde probaverit ipsum Deum libera decreta capere non posse, nisi aliunde praedeterminetur. Igitur respondendum est:

Dist. Mai. Ex virtute, quae est indifferens ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinatur, si virtus indifferens est *ex parte sui*, i. e. si indifferentia eo oritur, quod virtuti deest aliquid ad agendum praerequisitum, Conc., si virtus indifferens est *ex parte eius, ad quod dicitur*, i. e. si virtus plenam sufficientiam habet ad utrumlibet nec tamen ab alterutro dependet et sic libere eligere potest, utrum maluerit, Subdist., si virtus electione sua libera nihil perficitur nec novum actum acquirit, sed tantum novam terminationem actus substantialis, ut fit in Deo, Neg., si virtus electione sua libera perficitur, ut fit in voluntate creata, iterum Dist., tunc ex hac virtute non sequitur actus, nisi iuvatur concursu simultaneo causae primae, qui actum virtutis non determinat, sed una cum causa secunda efficit, Conc., tunc haec virtus non agit, nisi determinatur et praedeterminatur a causa prima, Neg. — Etiam Dist. Min. Libertas creata in actu primo est indifferens ad utrumlibet ex parte eius, ad quod dicitur, et quidem ita, ut agendo perficiatur, Conc., est indifferens ex parte sui, Subd., si consideratur in actu primo remoto, Conc., in actu primo proximo, Neg. —

[1] Secundum praedeterminatores, ut videtur, Deus, quemadmodum actus bonos, ita a pari etiam quaevis flagitia infallibiliter ab homine obtinere potest; id quod profecto non pertinet ad perfectionem sanctitatis Dei.

Denique Dist. Consqs. Libertas creata, ut agat, postulat concursum simultaneum, Conc., postulat motionem praeviam, Subd., si ex actu primo remoto ad actum perducenda est, Conc., si agitur de actu primo proximo, Neg.

Nota. Id, quod hic respondendo diximus, est expressa doctrina S. Thomae. Distinguit enim virtutem, quae est indifferens ex parte sui, ab ea, quae est indifferens ex parte eius, ad quod dicitur; illam indifferentiam esse imperfectionis, hanc perfectionis [1]. Deinde loquens de indifferentia perfectionis, quae voluntati divinae competit, dicit hanc indifferentiam non efficere, ut Deus ad volendum determinari debeat ab agente exteriori; nam voluntatem determinari a proprio agentis intellectu et ideo, quum voluntas divina sit intellectus divinus et hic ex essentia divina independenter ab influxu obiecti externi omnem cognitionem possideat, in Deo non esse determinationem ab agente exteriori factam. Hic aperte S. Thomas de determinatione loquitur, qua voluntas ex actu primo remoto ad proximum deducitur, i. e. qua voluntati obiectum suum proponitur; vel, ut alii dicunt, loquitur de determinatione volitionis quoad specificationem, non quoad exercitium. Porro, quia voluntas hominis ab intellectu et hic ab obiecto externo (concurrente Deo) determinatur, sequitur voluntatem hominis non agere, nisi determinetur ab agente exteriori. Et sic intelligendi sunt loci S. Thomae, quibus voluntatem hominis ab agente exteriori dicit esse *determinandam* [2].

---

[1] Contra gent. l. 1. c. 82. § Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse; Summa theol. p. 1. q. 19. a. 3. ad 4.

[2] Contra gent. l. c. § Quamvis; Summa theol. l. c. ad 5. — Mirum est Bannesianos non vidisse S. Thomam in Summa theol. l. c. ad 4. 5. summatim repetere, quae fuse exposuerat Contra gent. l. c. § Horum autem et § Quamvis. Si enim id vidissent, in Summa theol. l. c. ad 5. sermonem institui de praedeterminatione physica nulla ratione putavissent, quum ex loco parallelo contrarium evidenter sequatur. Cf. Dummermuth, S. Thomas et doctrin. praemot. phys. (1886) p. 146 sqq. Huius auctoris argumentationem egregie conficit Frins, De cooperat. Dei (1892) p. 288 sqq.

Alias obiectiones quae attentionem merentur, Bannesiani non habent, nisi forte excipis illud, quod dicunt in systemate Molinistarum gratiam divinam esse versatilem et pendulam; quamquam etiam hoc valde frivolum est. Et, licet haec res ad solos theologos spectet, tamen ad doctrinae complementum utile erit referre, quid optime respondeat Frins l. c. p. 46: „Nec versatilis est aut pendula gratia actualis praeveniens, quam Molinistae defendunt. Nam unum constanter omnis huiusmodi gratia secundum Molinistas scopum prosequitur neque ulla vi potest in alium scopum deflecti. Scopus autem est opus salutare. Quod autem tale est, sane versatile et pendulum non est. Nec quidquam officit, quod, quae est omnis praevenientis gratiae indoles secundum Molinistas, sive ea mere sufficiens manet sive congrua est et opus salutare re ipsa producit, ipsa ab homine potest, quantum est ex ipsius propria natura, negligi. Neque enim id, quod negligi potest, versatile est, sed id, quod potest in varias partes et directiones verti. Hoc autem de nulla gratia secundum Molinistas verum est. Abusus ergo vocis est gratiam, quam defendunt Molinistae, versatilem dicere. Idem dic de alia iniuriosa appellatione, qua pendula dicitur gratia, quasi possit secundum Molinistas in diversas partes agitari et incerta fluctuet.“

ARTICULUS III.

DE PRAEMOTIONE PHYSICA INDIFFERENTI.

973. ***Assertio.* Etiam illa praemotio physica libertatis creatae reicienda est, quae dicitur indifferenter coniungi posse cum positione vel omissione actus, ad quem praemovetur.**

Probatur. Ista praemotio gratis fingitur. Nam ad servandum supremum Dei in omnes res dominium sufficit concursus simultaneus et immediatus. Neque ex potentialitate causae secundae argumentum fieri potest. Nam ex eo, quod causa est in potentia, sequitur eam deberi ab alio moveri secundum illud axioma: „Omne, quod movetur, ab alio movetur"; non autem sequitur id fieri motione praevia[1]. Itaque satis est, ut Deus causae creatae in actu primo proximo constitutae assistat concursum suum offerendo; tunc causa omnia habet, quibus indiget, ut ad actum secundum transire possit. Neque ulla specialis qualitas praevia a Deo in causa secunda producenda est. Haec enim concursu non oblato inefficax esset, et concursu oblato redundaret.

Scholion. Scheeben, postquam locis supra laudatis multa de concursu et praescientia Dei optime tradidit, tandem in opinionem a nobis modo confutatam incidit Deum voluntates nostras praemovere motione indifferenti[2]. Quum in hac opinione genuinus humanae libertatis conceptus minime periclitetur, et quum non minus facile, quam in sententia nostra modo intelligentiae plebis accommodato contra atheos deterministos huius temporis ostendi possit, quam ingens sit discrimen theoreticum et practicum, utrum libertas admittatur an cum illis deterministis negetur: non est, cur multis contra auctorem clarissimum disputemus. Solum dicimus opinionem eius nobis non persuaderi neque rationes eius nos movere. Laudat profunditatem mysticam sententiae praemotionem propugnantis[3]. At profunditatem Molinismi propter mysteria aeternitatis et omnipotentiae divinae, quae involvit, tantam esse et tam mysticam censemus, ut plus in hoc genere prudenter desiderari non possit. Deinde Scheeben Catechismum Romanum citat, qui dicit Deum efficientiam causarum secundarum praevenire. At quid inde? Etiam Molinistae id docent, quatenus scil. Deus cum causis

[1] Quin, si agitur de virtute in actu primo iam completa, motio non debet esse praevia, sed ipsa virtus motioni cooperetur oportet.

[2] Dogmatik II, 3. Buch, n. 61. [3] Ibid. n. 62.

secundis non solum simultanee concurrit, sed etiam eas ad agendum applicat modo a nobis secundum mentem S. Thomae satis explicato. Denique affirmat non posse in dubium vocari, quin S. Thomas aliquam id genus praemotionem docuerit. Nos vero minime dubitamus, quin S. Thomas eam non docuerit. Et frustra Scheeben suam de mente S. Thomae sententiam ex eo probare conatur, quod S. Doctor docet Deum creaturas ad agendum *movere* et *applicare*. Supra (n. 969, IX) enim satis exposuimus, quomodo secundum expressam explicationem ipsius S. Thomae illi termini intelligendi sint[1].

ARTICULUS IV.

S. THOMAM NON ESSE PATRONUM PRAEDETERMINATIONIS PHYSICAE.

974. De hoc themate exstant integra volumina[2]. Nos pauca, quae ad rem diiudicandam potissima esse videntur, brevissime proponemus. Dico igitur:

I. S. Thomas nullibi docuit praedeterminationem physicam. Nam:

A. In locis, ubi data opera varios modos recenset, quibus Deus creaturas movet, hanc praedeterminationem numquam commemorat. Legatur in hunc finem:

1. Cont. gent. l. 3. c. 67. n. 2.—6. Loco citato accurate percurrit omnes modos, quibus Deus causas secundas movet. Enumerat autem quinque motiones: a) Deus causis secundis virtutem agendi contulit (n. 2). b) Hanc virtutem conservat (n. 3). c) Virtutem ad agendum applicat (n. 4). d) Omnia agunt in virtute Dei (n. 5). e) Deus omnia ordinat in finem (n. 6). Prima et secunda motio certe non sunt praedeterminatio Bannesii. Neque applicatio est talis, ut patet legenti textum; quia supra (n. 969, IX, 3) haec verba S. Doctoris retulimus et sufficienter explicavimus, dictis nihil addimus. Quarta motio est concursus simultaneus; nam nihil cogit nos, ut de praemotione cogitemus, et, si secus esset, S. Thomas omisisset concursum simultaneum, qui est potissima et maxime

---

[1] Dogmatik II, 3. Buch, n. 60.

[2] Prae aliis consulantur: Schneemann, Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus (1881); Dummermuth, S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (Anti-Schneemann, 1886); Frins, S. Thomae Aq. O. P. doctrina de cooperatione Dei (Anti-Dummermuth, 1892). Dummermuth ostendere conatur S. Thomam fuisse praedeterminatorem, Schneemann et Frins contrarium sustinent.

immediata motio Dei. Quinta motio realiter non differt a prima, ut constat ex comparatione cum aliis textibus S. Thomae, v. gr. ex loco de verit. q. 22. a. 1. — Nullum igitur hic detegitur vestigium praedeterminationis Bannesianae.

2. Summa theol. q. 105. a. 5. Etiam hic S. Thomas omnes modos motionis divinae recenset. Dicit Deum movere ex parte finis, quia omnia ordinat in finem, qui est finis ipsius primi agentis sive Deus; ex parte agentis, quia omnia agunt in virtute Dei; ex parte formae, quae est in causa secunda, quia Deus dat formam et virtutem creaturis agentibus et tenet eam in esse et applicat eam ad operationem. Itaque hic habes easdem quinque motiones, quas in textu praecedenti; ibi autem nullum erat praedeterminationis vestigium; ergo neque hic.

3. De pot. q. 3. a. 7. Hic iterum locus data opera modos motionis divinae enumerat. „Deus est, inquit, causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit." Sunt igitur eaedem motiones atque in aliis locis; omisit tamen motionem, quae est ex parte finis, quia haec re non differt a motione, quae est per creationem. Ergo, quocumque te vertis, nullibi apud S. Thomam cernis praedeterminationem physicam. Nam illa applicatio ad agendum, quam libenter pro praedeterminatione venderent, ex mente S. Thomae non est talis, ut evidenter colligitur ex loco Cont. gent., quem primo induximus. Standum autem est commentario, quem ipse S. Thomas loco laudato suis verbis addidit, non commentario Bannesianorum [1].

---

[1] Quum De pot. l. c. in corpore articuli praedeterminatio physica frustra quaeratur, plane incredibile est eam in responsis ad obiectiones indagari posse. Si enim hoc motionis genus S. Thomas novisset, certe in corpore articuli non omisisset. Nihilominus descendamus ad ea, quae ex his responsis Bannesiani Molinistis opponunt. Tertio loco sibi obiecerat S. Thomas: „Si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae, unde, quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes; creaturae autem et Dei constat non unam esse naturam. Similiter nec est possibile, quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari, quum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile, quod Deus in natura operetur." Quid ad hanc obiectionem responderet Molinista? Diceret, quod operatio, qua Deus formaliter denominatur operans, non est operatio, qua creatura denominatur operans, i. e. concursus activus vel principiative sumptus non est concursus passivus vel determinative sumptus [n. 996, IV]: ille est solius Dei et est actus

975. B. Neque locis, ubi minus universaliter aut obiter tantum et indirecte de concursu Dei loquitur,

---

Dei substantialis, hic est solius creaturae *ut principii elicientis;* et sic non sequitur Deum et creaturam esse unam naturam. Secundum aliam considerationem operatio creaturae est etiam operatio Dei, quia est operatio a Deo effecta in alio, non in se ipso elicita. Operatio nimirum creaturae est a Deo tamquam a principio *efficiente*, a creatura tamquam a principio *eliciente* vel tamquam a subiecto; et ideo effectus huius operationis est tum a Deo tum a creatura. Neque diversitas operationum (concursus activi et passivi), quam adesse diximus, impedit, quominus natura et Deus eundem effectum producant, quia duae operationes possunt ad idem operari, si illud sub diversa ratione producunt, i. e. si agentia non sunt eiusdem ordinis. Sic responderet Molinista; absolute idem habet S. Thomas: „Ad tertium dicendum, quod in operatione, qua Deus operatur movendo naturam [in concursu activo], non operatur natura [et ideo Deus et natura creata non sunt una natura]. Sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae [tamquam concursus passivus vel terminus concursu activo effectus], sicut operatio instrumenti est per operationem agentis principalis [et ideo Deus et natura habent eundem effectum]. Nec impeditur, quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem, qui est inter Deum et naturam." Aliis verbis totum sic proponitur: Deus et creatura diversas habent operationes (concursum activum et operationem a creatura elicitam), et ideo non sunt eadem natura; nihilominus habetur vera cooperatio utriusque agentis ad eundem effectum, quatenus operatio creaturae sub quadam consideratione est etiam Dei (tamquam efficientis, non tamquam subiecti). Neque repugnat duas operationes habere eundem effectum, si effectum sub diverso respectu vel in diverso ordine attingunt, ita ut terminus tantum materialis utriusque operationis sit idem, termini autem formales diversi. — „At", inquit Dummermuth (l. c. p. 44.), „si praevia non esset motio ipsi operationi naturae, in operatione, qua Deus operatur, operaretur natura, *ut per se patet.*" Nihil patet, nisi quod Dummermuth non attendit, contra quem obicientem haec verba S. Thomae dicta sint.

Ibid. ad 7. haec leguntur: „Id, quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis." Illa intentio, inquiunt Bannesiani, est praedeterminatio physica, quae, quum sit quasi qualitas transiens, esse incompletum habet. Sed nos dicimus illam intentionem esse relationem dependentiae, quam operatio creaturae a Deo tamquam principio suo effectivo habet: haec enim relatio, quae tandem ab ipsa operatione creaturae realiter non videtur differre, sane esse habet incompletum. Praedeterminatio physica autem intelligi non potest, quia cogitare non possumus S. Thomam hic loqui de aliqua motione, de qua in corpore articuli altum servatur silentium. Praeterea in corpore articuli S. Doctor expresse dicit alia ratione causam creatam agere in virtute Dei, alia ratione instrumentum in virtute humani artificis vel corpus elementare in virtute corporis coelestis. Nam, inquit, essentia corporis coelestis non est ibi, ubi est sua virtus; Deus autem non solum ibi est, ubi est sua virtus, sed est per essentiam suam haec virtus. Ergo ex mente S. Thomae

S. Thomas umquam commemorat praedeterminationem physicam. Examinemus textus, in quibus prae aliis firmissimam fiduciam collocant Bannesiani.

1. Summa theol. 1. 2. q. 10. a. 4. ad 3. legimus: „Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moveatur.“ Similia testimonia etiam alibi leguntur.

Resp. a) Deus res non movet, nisi praelucente scientia simplicis intelligentiae et media. Ab aeterno enim Deus hunc ordinem rerum ita condendum elegit, ut eum in luce illius scientiae cum multis aliis ordinibus possibilem vidit. Impossibile autem, ut id, quod Deus hac scientia illustratos praefinivit aut permittere decrevit, non fiat. — Hic videtur esse sensus textus, quem retulimus. Et sic nulla est ratio, cur cum Bannesianis suspicemur S. Thomam, quum ista scriberet, praedeterminationem physicam docere voluisse.

b) Concursus Dei collatus ex natura quidem sua est infallibiliter efficax, quia est voluntas Dei absoluta, ut aliquid fiat per modum intenti vel permissi; impossibile enim est, ut voluntas Dei absoluta concipiatur esse inefficax. Nihilominus non perit libertas, quia ex admirabili dispositione Dei libertati nostrae se attemperantis concursus non confertur, nisi ex suppositione determinationis nostrae liberae. — Etiam in istum modum textus allatus intelligi potest. Frustra igitur eum laudant praedeterminatores.

c) Saepe etiam textus id genus, qui a Bannesianis obiciuntur, solum dicunt Deum scientia media illustratum ad quemlibet actum

---

corpus elementare a coelesti accipit aliquam virtutem corpori elementari (non coelesti, quod ab hac virtute absens est) inhaerentem; creatura autem *talem virtutem inhaerentem non accipit*, quia profecto essentia Dei causae secundae non inhaeret (accipit igitur creatura a Deo solam operationem ipsam sive relationem dependentiae operationis a Deo, non virtutem praeviam sive praedeterminationem physicam, quae est principium operationis). Haec omnia dissertissime Bannesianis contradicere nemo non videt. Accipe iam ipsa verba S. Thomae: „Oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt, quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est, ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste. . . . Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi et in quantum conservat eam et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et quum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.“

honestum hominem salva eius libertate perducere posse eo modo, ut explicatum est n. 972. obi. 8.[1]

d) Saepe etiam, ut recte observat Schiffini, similibus textibus docet divus Thomas motionem divinam numquam deficere ab eo, ad quod actu et proxime movet. Si itaque haec motio est cooperativa, habebitur quidem operatio, ad quam Deus movet, sed secundum quod motio Dei per modum condicionis supponit determinationem causae secundae; et ideo libertas non impeditur, ut sub b) diximus. „Sin vero actu et proxime moveat ad aliquid huic operationi praevium, habebitur quidem hoc praevium, puto affectio in bonum, ut sic, sed minime propterea consequetur indeclinabiliter operatio libera. Talis quippe motio divina non est proxime et per se ad actuale exercitium liberae operationis, sed ad actum primum eiusdem“ [2].

2. Non raro S. Thomas dicit operationem Dei praecedere operationem naturae, v. gr. De pot. q. 3. a. 7. ad 9.

Resp. Eiusmodi textus nihil probant pro Bannesio. Aut enim sermo est de motione Dei, qua virtutem creat vel conservat vel applicat, aut de oblatione concursus aut de concursu collato, ut est substantia Dei aeterna, in oppositione ad operationem creaturae, ut est in certa temporis differentia, aut de prioritate secundum modum intelligendi, quam concursus Dei semper habet. Cf. a. 1. schol. VII; a. 2. obi. 7.

3. S. Thomas dicit Deum voluntatem movere et applicare. Id autem non potest dici de concursu simultaneo, sed tantum de praevio.

Resp. Concursus simultaneus est motio *vere et proprie* dicta. Nam movere dicitur, qui alium agere facit; id autem Deus praestat formalissime et eminentissime per concursum simultaneum. — Vox applicandi apud S. Thomam significare solet motionem, qua Deus causas secundas ex actu primo remoto ad proximum perducit, ut satis diximus n. 969, IX, 3. Nihil autem per se obstat, quominus vox applicationis, similiter atque motionis, dicatur etiam de concursu simultaneo. — Adverte etiam S. Thomam, quando de motione causarum secundarum, quae fit a Deo, loquitur, nequaquam semper de concursu immediato cogitare, ut hodie moris est,

[1] Immo sic hunc nostrum textum non improbabiliter explicat Frins l. c. p. 295 sqq.

[2] Schiffini l. c. n. 590.

sed saepe intelligit tantum creationem vel conservationem vel applicationem virtutis. Mentes enim doctorum hominum tunc temporis nondum tam sollicitae et plenae erant de concursu Dei.

4. S. Thomas non semel dicit ex causa indeterminata non sequi actionem, nisi ab alio determinetur. Si hoc principium ad libertatem transfertur, ut ab ipso S. Thoma factum esse videmus, necessario sequitur Bannesianismus.

Resp. De hac re satis diximus n. 972. obi. 9. Praesertim vide notam ibi adiunctam.

5. S. Thomas docet Deum actus liberos creaturae videre in essentia sua, sicut effectus cognoscitur in causa. Id autem Bannesianismum supponit.

Resp. Nos cum S. Thoma idem docemus et tamen ab omni praedeterminatione admittenda longissime absumus. Ergo nulla est in obiectione consequentia. Cf. c. 20. a. 4. 8.

Scholion. Ad statum rerum clarius illustrandum audiatur nunc Dummermuth, qui est in hac materia adversarius nunc temporis omnium longe princeps. „Ex iis“, inquit, „quae in antecessum dicta sunt, manifeste relinquitur, quod probandum suscepimus, nempe S. Thomam De pot. q. 3. a. 7. physicam praedeterminationem docuisse. Manifestum pariter est Thomistas [Bannesianos] fideliter sui Magistri vestigia premere, Molinistas autem [qui pariter S. Thomam tamquam Magistrum discipuli colunt] a vera eius doctrina deficere.“ Nego totum. Cf. quae in hoc articulo sub A, 3. dicta sunt. Deinde pergitur: „Docet S. Thomas, et cum eo Thomistae, Deum omnes causas secundas, etiam liberas, movere et applicare ad agendum. Hoc negant Molinistae.“ Nequaquam id negamus. „Tenet Angelicus influxum, quo causae secundae a Deo moventur et applicantur, recipi in causis ipsis. Idem Thomistae affirmant, inficiantur illud eorum adversarii.“ Nequaquam id simpliciter inficiamur. Cf. n. 969, III. „Motionem divinam praeviam esse et physicam defendit S. Doctor cum suis discipulis. Molinistae praemotionem physicam reiciunt.“ Praemotionem physicam, quae in eo est, quod Deus virtutem causae secundae creat, conservat et applicat, admittimus. Immo concursum simultaneum multis modis prioritatem prae operatione causae secundae habere contendimus. Reicimus autem praemotionem physicam, qualem depingit Bannez; neque eam docuit S. Thomas. Cf. n. 969, VII; n. 972. obi. 7. „S. Thomas docet Deum suo influxu determinare causas secundas ad agendum, unamquamque iuxta suam naturam, causam necessariam necessario, liberam libere. Molina vero cum sequacibus asserit divinum influxum indifferentem esse et a causis secundis modificari et determinari.“ S. Thomas docet Deum voluntatem humanam determinare quoad specificationem actus, quatenus obiecto proposito voluntatem ad agendum applicat et in actu primo proximo constituit; non docet Deum determinare voluntatem nostram ad exercitium actus, antequam ipsa se determinat. Primum cum S. Thoma affirmant Molinistae, alterum cum eodem negant. Bannesiani etiam alterum contra S. Thomam et discipulos eius ex schola Molinistarum affirmant. Cf. n. 972. obi. 9. „Iuxta Angelicum, quem Thomistae sequuntur,

motio divina est efficax et dat actu agere omni causae secundae etiam liberae: iuxta Molinam autem influxus divinus suam efficaciam mendicat a libero arbitrio cooperante." Concursus collatus secundum nos semper est efficax, quamquam ex natura sua, ut est collatus, determinationem causae secundae per modum condicionis supponit. Concursus quoque oblatus semper est efficax, quantum ad id, quod Deus per eum absolute intendit; dat enim creaturae posse agere. Quod autem concursus, qui ad opus honestum offertur, non semper actum a Deo voluntate approbationis intentum secum inducit, non est ex imperfectione divinae virtutis, sed ex eius summa perfectione, qua se mirabiliter accommodat libertati nostrae. Neque dici debet eum efficaciam *mendicare* a nobis, nisi dicere vis passionem Domini Nostri efficaciam mendicare ab homine virtutes exercente aut sacramenta mendicare efficaciam ab homine, qui non ponit obicem. „Demum, si S. Doctorem audias, motio divina est virtus quaedam transeunter causae secundae impressa ad modum intentionis. Si vero Molinae fidas hoc commentitium plane est nullaque ratione fulcitur." Si S. Thomam audias, motio divina non est proprie virtus, sed ipsa operatio causae secundae vel relatio dependentiae actioni causae secundae impressa ad modum intentionis. Idem docent Molinistae. Si vero Bannesio fidas, contrarium profiteri debebis. Cf. ea, quae diximus, sub A, 3. ad calc.[1] — In summa summarum Dummermuth probat vel probare vult hoc et illud et sollicitus est circa plurima. Id, quod unice Bannesianis probandum est, non probat, nempe Deum *solum* determinare voluntatem liberam quoad *exercitium* actus, *antequam* ipsa se determinet. Hic Rhodus.

976. II. S. Thomas ea docuit, cum quibus praedeterminatio physica componi non potest. Ex ordine dico:

1. Si S. Thomas praedeterminationem physicam docuisset, eam absolute debuit commemorare omnibus tribus locis, quos sub I, A. laudavimus. Nunc autem omnibus tribus locis tacuit. Hoc silentium aequivalet negationi dissertae.

2. S. Thomas saepissime negat voluntatem liberam ab alio ad exercitium actus determinari. „Esse", inquit, „animae non est determinatum a se ipsa, sed ab alio [scil. a Deo]; sed ipsa determinat sibi suum velle. Et ideo, quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile" [sive liberum][2]. „Natura rationalis habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile ap-

---

[1] Dictis addi potest, quod p. 47. ad calc. Dummermuth effert S. Thomam numquam dicere unum elementum actus liberi, quod est necessarium, esse a Deo, alterum, quod est liberum, esse ab homine: si Molinae faveret, ita dicere debuisse, ut ostenderet, quomodo libertas cum motione divina cohaereret. Vides adversarium oblitum esse, quod secundum Molinistas Deus est causa totalis actus totalitate effectus: etiam ipsa determinatio libera est secundum Molinistas a Deo, licet non sit a Deo determinante.

[2] De verit. q. 22. a. 6. ad 1.

prehensum, sed possit inclinari vel non inclinari: et sic ipsa inclinatio *non determinatur ei ab alio*, sed a se ipsa [1]. Quum voluntas dupliciter dicatur, scil. voluntas potentiae et voluntas actus, voluntas potentiae, quum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus eius, qui a nobis est. . . . Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed, quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, *non est ab alio determinante* [sicut potentia est a Deo], sed ab ipsa voluntate. . . . Unde si aliquis defectus sit in actu eius, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur." [2] „Ratio culpae in actu deformi est ex hoc, quod procedit ab eo, qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet neque ad aliquod eorum determinatur *nisi ex se ipsa*, quod tantum voluntati convenit." [3] „Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum eius condicionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi *et sicut determinans* naturam ad talem actionem. In libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret et ipso operante liberum arbitrium agit; *sed tamen determinatio actionis* et finis in potestate liberi arbitrii constituitur. Unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti" [quod non indiget concursu simultaneo] [4]. „Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt; et haec sunt illa, quae *per ipsam determinantur*. Non autem potest in opposita illorum, quae sunt ei ab alio determinata. Et ideo voluntas non potest in oppositum eius, ad quod *ex divina impressione* [qualis est etiam praedeterminatio Bannesii] determinatur, scil. in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pértinet." [5] „Si dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subiacens voluntati [sicut praedeterminatio Bannesii est dispositio non subiacens voluntati], ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio, quae non sit naturalis, sed subiacens voluntati, . . . non ex necessitate movetur voluntas, quia

---

[1] De verit. q. 22. a. 4. [2] In sent. l. 2. dist. 39. q. 1. a. 1.
[3] Ibid. a. 2. [4] Ibid. dist. 25. q. 1. a. 1. ad 3.
[5] In sent. l. 4. dist. 49. q. 1. a. 3. quaestiunc. 2. ad 1.

poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scil. quum aliquis quietat in se iram." [1]

3. Infallibilitatem et certitudinem providentiae et praedestinationis S. Thomas, ut Molinistae, repetit ex scientia Dei, non ex praedeterminatione, quam in nobis operatur Deus. „Dispositio causarum secundarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari: uno modo secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, scil. Deum. . . . Fatum secundum considerationem causarum secundarum mobile est. Sed, secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed condicionatae, secundum quod dicimus hanc condicionalem esse veram vel necessariam: Si Deus *praescivit*, hoc futurum erit." [2] „Praedestinatio *non est forma exsistens in praedestinato*, sed in praedestinante, sicut et scitum denominatur a scientia, quae est in sciente. . . . Et ideo potest ipsi homini praedestinato attribui aliquid secundum se considerato [eum scil. posse mori in peccato mortali], quod non attribuitur ei, secundum quod intelligitur stare sub praedestinatione" [et sic infallibilitas praedestinationis, qua praedestinatus non potest mori in peccato gravi, non debetur formae in nobis exsistenti (praedeterminationi), sed formae externae (scientiae Dei, praesertim mediae)] [3]. „Praedestinatus potest considerari, vel ut in se, vel ut *divinae cognitioni relatus*. Et sic uno modo attribuitur ei, quod possit damnari, alio modo non." [4] „In intellectu prae-

---

[1] De malo q. 6. a. un. — Contra testimonia allata, quorum numerus facile multum augeri posset, Bannesiani varia opponunt. Dicunt voluntatem ex mente S. Thomae non determinari per modum naturae, sed determinari per modum intentionis, qualis est praedeterminatio physica. At haec distinctio arbitraria est et nullo modo ex contextu S. Thomae probata. Deinde, quid ad libertatem interest, utrum ab alio determinemur per modum formae naturalis et permanentis an per modum intentionis transeuntis? Nonne priori modo generabitur necessitas naturalis et permanens, altero modo necessitas transiens? — Deinde dicunt S. Thomam dicere voluntatem non determinari nisi a se ipsa, ut excludat determinationem, quae fit a causis creatis, non praedeterminationem physicam, quae fit a Deo. Etiam haec distinctio est praeter verba S. Thomae et saepe contra contextum, ut patet, si testimonia a nobis allata attente legeris. Deinde non apparet, quid ad libertatis rationem intersit, utrum dispositio, ex qua infallibiliter sequitur effectus, inducta sit a Deo an a causa secunda: si primum, nos necessitat Deus; si alterum, nos necessitat creatura. Cf. de his omnibus Frins l. c. sect. 3. per totum.

[2] Summa theol. p. 1. q. 116. a. 3.

[3] De verit. q. 6. a. 3. ad 8.

[4] Quodlib. 12. a. 3. ad 2.

destinationis includitur voluntas *consequens*, *quae respicit opera*, non quasi causam voluntatis [quia actus divinus causam non habet], sed sicut causam meritoriam gloriae et sicut praeparationem ad gloriam." [1] „Praedestinatio frustrari non potest, *quia praescitum est* a Deo, quod iste tali causa et tali ordine salvabitur." [2] „Praedestinatio *praesupponit praescientiam* futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati." [3]

---

[1] In sent. l. 1. dist. 41. q. 1. a. 3. ad 5. Idem iisdem fere verbis legitur De verit. q. 6. a. 2. ad 2.

[2] Ibid. a. 4. ad 2.

[3] Summa theol. p. 3. q. 1. a. 3. ad 4. — Neve te moveat, quod S. Thomas (De verit. q. 6. a. 3.) praescientiam tradit non esse causam praedestinationis, sed praedestinationem esse per electionem praedestinantis. Id ipsum enim et nos dicimus. Nimirum decretum praedestinationis, quo Deus Petrum ad beatitudinem aeternam pervenire vult, considerari potest in statu possibilitatis et in statu actualitatis. Si praedestinatio Petri consideratur in statu possibilitatis, praescientia meritorum est causa praedestinationis; nempe Deus per scientiam simplicis intelligentiae et mediam hunc ordinem rerum ut possibilem videt et ibi videt, si hic ordo rerum crearetur, fore, ut Petrus bene viveret et consequenter beandus esset. Si vero praedestinatio consideratur in actualitate sua, sic est per electionem Dei; nam electioni Dei debetur, ut ordo praesens rerum et cum eo merita et beatitudo Petri non manserint in statu purae possibilitatis tamquam obiectum scientiae mediae, sed in statum actualem transierint. Idem aliis verbis sic proponi potest: Praedestinatio in communi et complete spectata, ut includit totum ordinem circumstantiarum, gratiarum et auxiliorum, in quo aliquis vivit ab ortu suo usque ad consecutionem beatitudinis, soli electioni Dei debetur, qui hunc ordinem rerum prae aliis elegit; praedestinatio autem in particulari et seorsim spectata, ut dicit tantum voluntatem gloriae conferendae, praescientiae Dei (scientiae visionis) debetur, non quasi voluntas Dei ex parte ipsius Dei habeat aliquam causam, sed quatenus Deus vult gloriam esse propter merita praevisa, et sic *ex parte voliti* merita sunt ratio gloriae. — Hanc esse mentem S. Thomae omnino certum est, ita ut vix intelligatur, quomodo id Bannesiani non viderint. Audiatur S. Thomas: „Effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo *in particulari*, et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius: posteriorem quidem prioris secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae: sicut si dicamus, quod Deus praeordinavit, se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus *in communi*. Et sic impossibile est, quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra: quia, quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad

4. S. Thomas quaerens, quomodo Deus actus liberos cognoscere possit ut futuros, antequam actu exsistunt, difficultatem *semper* solvit, ut et nos fecimus (c. 20. a. 6. et a. 8. obi. 5), provocando ad aeternitatem Dei, *numquam* provocando ad decretum praedeterminationis. Tamen, si haec decreta cognovisset, sine ullo omnino dubio ad ea semper provocasset, quia difficultatem facillime solvunt, quum vis aeternitatis Dei in hac re sit mysterii plenissima. Propterea dubitare plane non possumus, quin S. Thomas praedeterminationem physicam ignoraverit. Loci S. Thomae, qui hanc materiam tractant, numero fere carent. Ei, quos hic et nunc statim invenio, sunt: Summa theol. p. 1. q. 14. a. 13; ibid. ad 3; ibid. q. 57. a. 3; ibid. q. 86. a. 4; ibid. 2. 2. q. 171. a. 6. ad 1; ibid. ad 2; ibid. q. 174. a. 1; Contra gent. l. 1. c. 66. n. 6; ibid. c. 67. n. 1; ibid. n. 2; De mal. q. 16. a. 7; De verit. q. 2. a. 12; ibid. ad 1; Quodl. 11. a. 3; In sent. l. 1. dist. 38. q. un. a. 5; ibid. dist. 40. q. 3; Compend. theol. c. 133; Declarat. contra Graecos c. 10; In Arist. perih. l. 1. lect. 14. § Procedunt autem; Epistola ad abbatem Cassinens. (impressa in Zeitschrift für kathol. Theologie [1879] p. 403).

5. Apud S. Thomam nullum est vestigium illorum decretorum subiective absolutorum et obiective condicionatorum, ad quae sententia Bannesii necessario ducit. At si talia decreta ad actuo-

---

gratiam. . . . Habet tamen hoc modo praedestinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem" (Summa theol. p. 1. q. 23. a. 4. Cf. In Rom. c. 8. lect. 6. § Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis; In Eph. c. 1. lect. 1. § Unde notandum est, quod Dei voluntas). Idem patet ex ipso loco (De verit. q. 6. a. 3.), quem hic consideramus. Explicaturus enim, quomodo praedestinatio, in quantum est ad gloriam, possit esse efficax, S. Thomas nequaquam cum Bannesianis aliquam praedeterminationem physicam infallibilem appellat, sed cum Molinistis monet de tanta multitudine auxiliorum, quae Deo (per scientiam mediam) praesto sunt. „Liberum", inquit, „arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo, quem Deus praedestinat, *tot alia adminicula* praeparat, quod vel non cadat vel, si cadat, quod resurgat: sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae et alia huiusmodi." Lege etiam Quodl. 11. a. 3. per totum. — Generatim nota actus liberos futuros duplici infallibilitate evenire. Altera infallibilitas est ex praescientia Dei stricte dicta sive *ex scientia visionis;* impossibile enim est non fieri, quod Deus eventurum esse praevidit. Alia oritur ex providentia Dei et consistit in eo, quod res infallibiliter sic eveniunt, ut Deus eas evenire voluit illo decreto, quo hunc ordinem rerum, quem per praescientiam late dictam sive *per scientiam mediam* (et simplicis intelligentiae) cognovit, prae aliis possibilibus elegit. Cf. Franzelin, De Deo uno, thes. 64.

sitatem voluntatis divinae pertinerent, ut Bannesiani nobis persuadere volunt, id S. Thomas sine dubio intellexisset. Quin Bannesiani S. Thomae et reliquis doctoribus veteribus nimis mancam cognitionem voluntatis divinae ascribere videntur: nam, quum illa decreta obiective condicionata numero infinities excedant decreta obiective absoluta, veteres doctores, qui haec sola cognoverant, de voluntate divina fere nihil intellexisse videntur.

CAPUT XXX.

DE PROVIDENTIA.

PROLOGUS.

977. Agemus de providentia generatim et in specie de effectibus eius supermundanis sive de miraculis, i. e. de possibilitate et cognoscibilitate miraculorum. Haec de miraculis disputatio in cosmologia saepe instituitur. Tamen vix dubium esse potest, quin proprius eius locus sit in theodicaea. Nam haec quaestio, si, ut convenit, tractatur, multa plane supponit ex iis, quae de perfectionibus divinis antea exposuimus. Unde, si res in hunc locum refertur, facilior et solidior habebitur discussio. Deinde miracula aperte pertinent ad caput de providentia Dei, quod mancum omnino esset, si de iis taceretur. Quare etiam S. Thomas miracula refert ad tractatum de providentia sive de rerum gubernatione, quae est exsecutio providentiae (Summa theol. q. 105; Cont. gent. c. 99 sqq.). Denique theodicaea est postrema metaphysicae pars, quam immediate excipit theologia revelata. Revelatio autem nititur miraculis. Aptissime igitur miracula in theodicaea ponuntur et quidem in eius fine, ut sic supremum inferioris attingat fundamentum superioris [1].

Huius igitur capitis sunt tres articuli:

Articulus I. De providentia generatim.

" II. De possibilitate miraculi.

" III. De cognoscibilitate miraculi.

---

[1] Schiffini l. c. n. 591.

ARTICULUS I.

DE PROVIDENTIA GENERATIM.

Thesis LXXI. Deus providentia sua gubernat universa.

978. Stat. Quaest. I. Providentia definitur: ratio ordinandorum in finem. Providentia est principalis inter partes integrales (functiones) prudentiae, ad quam aliae duae partes ordinantur, scil. memoria praeteritorum et intelligentia praesentium, prout ex praeteritis memoratis et praesentibus intellectis coniectamus de futuris praevidendis. — Providentiae autem proprium est ordinare alia in finem: sive respectu sui ipsius, sicut homo dicitur prudens, qui bene ordinat actus suos ad finem vitae suae; sive respectu aliorum sibi subiectorum in familia et civitate vel exercitu, et secundum hoc monastica, oeconomica, politica etc. distinguuntur tamquam partes subiectivae (quasi species) prudentiae. In Deo non est prudentia nec providentia, qua regat actus proprios, quum in Deo nihil sit in finem ordinabile, quippe qui ipse sit et actus suus et finis ultimus. Est autem in Deo providentia, secundum quod alia a se ordinat in finem. Unde providentia divina est ratio ordinis rerum in finem[1].

Ex dictis sequitur: 1. Providentia formaliter est in intellectu, sicut ipsa prudentia, cuius est pars. In obliquo autem providentia significat etiam actum voluntatis. Nam providentia non est conceptio ordinis quaevis, sed conceptio ordinis ad finem intentum, quae rationem imperii habet et ideo voluntatem divinam supponit. Providentia igitur spectat ad cognitionem Dei practicam; consistit in imperio, quo rebus, ut bonum congruum conservent vel satis facile acquirant, media et auxilia praeparantur et impedimenta tolluntur[2].

2. Providentia differt a gubernatione divina, ut ordinis conceptio et imperium ab huius ordinis et imperii exsecutione differunt. Nam exsecutio providentiae dicitur gubernatio. Propterea providentia in Deo est aeterna, gubernatio temporalis[3]. — Item differt a dispositione divina, quia dispositio spectat ordinem rerum ad invicem; providentia autem spectat ordinem rerum ad finem. Sed

---

[1] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 22. a. 1; De verit. q. 5. a. 1; Summa theol. 1. 2. q. 47—50.

[2] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. l. c. ad 3; De verit. l. c.; In sent. l. 1. dist. 39. q. 2. a. 1.

[3] Cf. S. Thomas, Summa theol. l. c. ad 2; ibid. a. 3; In sent. l. c. ad 1.

quia ordo rerum ad invicem servire debet ordini rerum in finem, providentia est causa dispositionis vel dispositio est functio providentiae[1]. — Item differt ab arte divina, cuius est res producere, quum providentiae sit res productas ad finem dirigere[2]. — Item differt ab ideis; nam „forma exemplaris rei secundum suam speciem absolute est idea, sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia.“[3] Nimirum idea spectat ad artem et absolutam rerum productionem; providentia autem dirigit res in finem.

II. Providentiae est, ut diximus, bonum rerum, quod habent, conservare et illud, quo carent, efficaciter procurare. Duo igitur sunt effectus providentiae vel gubernationis divinae: conservatio rerum in bono et motio eorum ad bonum[4]. De conservatione satis diximus c. 28. In hac thesi loquimur de sola motione ad bonum, in qua providentiae ratio etiam magis proprie cernitur quam in conservatione. Contendimus igitur Deum curare, ut res ad bonum perfectum perducantur. Quid sit hoc bonum perfectum, thesis non dicit. Tamen, quum Deus omnia operetur propter semetipsum, bonum, ad quod tamquam finem ultimum Deus omnia dirigit, gloriam eius esse constat. Proxime autem providentia divina id spectat, ut fabrica mundi et variae rerum species et societas humana in continua rerum mutatione in statu congruo conserventur usque ad tempus a Deo praefinitum. Item thesis non dicit, *quomodo* Deus res ad bonum suum perducat.

III. Providentiam non solum varii philosophi gentiles, ut Epicurei, sed etiam plus minusve Deistae negarunt. Contra quos, si providentiam statuimus, nequaquam contendimus nos omnes divinae providentiae vias clarissime videre et scire, quorsum omnia, quae in mundo fieri cernuntur, spectent. Sed factum tantummodo stabilimus, licet modum, utpote in re divina, non intelligamus. — Generalisssime autem modum divinae providentiae in scholio I. describemus.

979. **Probatur.** 1. (A priori.) „Quum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut,

---

[1] Cf. S. Thomas, In sent. l. 1. dist. 39. q. 2. a. 1. ad 9.

[2] Ibid. [3] Ibid. a. 1.

[4] S. Thomas, Summa theol. l. c. a. 4. — Hi duo effectus ultimatim ad eundem effectum terminantur, qui est bonum vel similitudo cum Deo vel gloria Dei.

sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat, quod est gubernare“ et providere[1].

2. (A posteriori.) a) Ex ordine physico. „Videmus in ipsis rebus naturalibus provenire, quod melius est, aut semper aut in pluribus. Quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifeste demonstrat gubernationem mundi, sicut, si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet.“[2] Hic recogita, quae diximus in argumento teleologico.

b) Ex ordine morali. Unusquisque legem naturalem in se agnoscit et modis paene infinitis interius exteriusque urgetur ad eam opere implendam. Ad honesta enim acriter interna complacentia impellimur; inhonesta per naturam vehementer reprobamus. Si vocem internam, quae ad bonum vocat, audimus, sequitur animi pax, hilaritas, gaudium; si huic voci non obtemperamus, sequitur acerbissimus conscientiae remorsus, fugit tranquillitas, regnat anxietas. Voci internae se iungit suffragium externum. Fraenatur enim homo formidine infamiae, quae pravas actiones pone sequitur, allicitur honore, qui virtutis comes est; terretur suppliciorum timore, spe praemiorum erigitur. His, quae praeter alia multa omnibus sunt communia, adde auxilia, quae singillatim in unumquemque opportune conferuntur, ut quisque sibi conscius est, quamque longe plurima mortalium oculis prorsus occulta sunt. — Ex his omnibus sane concludere licet exquisitam esse quandam in universum genus humanum providentiam, quibus tot mediis undique in virtutis tramite continetur[3].

3. (Ex persuasione generis humani.) Imprimis cultus religiosus universus in persuasione divinae providentiae potissimum fundamentum habet. Ad quid enim iuramenta, vota, preces, sacrificia, quae omnibus populis usitata semper fuere ad bona consequenda, ad avertenda mala, ad gratias agendas, si Dei providentia nos non gubernat. Consensio generis humani circa providentiam divinam se etiam in eo manifestat, quod, quum aliqua calamitate vel periculo premuntur aut repentino terrore percelluntur, sponte oculos, manus, vocem in coelum attollunt et numen invocant. Ipsae denique impiorum blasphemiae eandem persuasionem te-

---

[1] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 103. a. 1. [2] Ibid.

[3] Cf. Tongiorgi, Theol. n. 314.

stantur. Quid enim contra rerum ordinationem nefariis insurgerent dicteriis, nisi crederent nihil in hoc mundo contingere, nisi quod Deus voluit aut permisit [1].

Obi. Providentiae sive prudentiae est consiliari. Atqui consilium in Deo esse non potest, quia nullum dubium habet. Ergo in Deo non est providentia.

Resp. Prudentiae est consiliari et iudicare et praecipere. Sed praecipuus actus, in quo propria ratio eius consistit, est praecipere. „Unde licet consiliari non competat Deo, secundum quod consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen praecipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiae et providentiae. Quamvis etiam dici possit, quod ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt." [2]

980. Scholion. I. Probavimus Deum providentia sua res movere ad bonum. Est autem duplex providentia: physica et moralis. Prior est generalis rebus omnibus tam inanimatis quam animatis atque etiam creaturae rationali, quatenus cum aliis commune habent esse et operari. Posterior propria est naturae rationali, quatenus haec sola capax est actionum moralium et finis, qui per illas comparatur, quum sola habeat arbitrii libertatem [3]. De utraque providentia pauca:

1. Providentiae physicae tres numerari possunt functiones generales: dispositio, conservatio, concursus. Dispositio in eo est, quod Deus in ipsa creatione res ita instruxit, ut ad ordinem mundanum constituendum et conservandum conspirarent et singuli eventus congruo tempore secundum naturalem rerum causalitatem evenirent. Ut ad hunc finem res rite disponerentur, Deus duo praestitit: a) rebus indidit vires et virtutes idoneas legesque physicas stabilivit iisque impressit congruas; b) Deus omnes res sapienter inter se primitus ordinavit et connexuit secundum naturam, quantitatem, qualitatem et locum. Haec prima rerum dispositio, quae realiter ab ipsa creatione non differt, quamquam secundum modum intelligendi eam subsequitur, est praecipua quaedam functio divinae providentiae [4]. Providentia enim Dei nobis maxime mani-

---

[1] Cf. Tongiorgi l. c. — Alia argumenta invenies apud S. Thomam, Contra gent. l. 3. c. 64.

[2] S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 22. a. 1. ad 1.

[3] Suarez, De Deo l. 3. c. 10.

[4] Cf. S. Thomas, De verit. l. c. ad 9. — Creatio, *qua talis,* non est functio providentiae, quia haec res supponit, ut eas ad finem moveat et dirigat, non facit eas. Creatio autem, *ut identificatur cum dispositione,* est potissima quaedam

festatur ex eo, quod res mundanae sic instructae et dispositae sunt, ut naturali suo cursui (sub concursu Dei generali) relictae mirabilem ordinem componant et continuent. Sed quamquam dispositio per realem identificationem ad creationem refertur, secundum aliam considerationem tamen pertinet ad concursum, quia ex ea congruum ordinem ad finem habet. Concursus enim, quem Deus causis secundis pro naturali earum indigentia offert et confert, res ad finem intentum non perducit, nisi supponitur res a Deo primitus esse sapienter dispositas, ut naturali suo cursu, quem Deus cooperando non mutat, sed exsequitur, ad finem conspirent. Et ideo concursus, ut est functio providentiae sapientissimae, dispositionem supponit et includit. Quare tandem dicere licet, ut gubernationis, ita providentia duas esse functiones generales, conservationem scil. et concursum cum causis secundis rite dispositis. Propriissime autem providentiae ratio cernitur in concursu, ut dispositionem subaudit.

2. Providentia moralis alia est naturalis, alia supernaturalis. Ad providentiam moralem naturalem spectant lex naturalis nobis impressa, precum exauditio, regimen universi generis humani. Nimirum:

a) Deus, tamquam supremus omnium provisor, nobis imprimere debuit legem moralem, quae praeceptis, consiliis et prohibitionibus nos ad vitam honestam ducit. Huic legi addere debuit promissionem praemiorum pro virtute et comminationem poenae pro malefacto. Neque haec solum sancire debuit, sed Dei providentia sanctionem etiam exsecutioni mandare debet remunerando et puniendo. Deinde ordo rerum mundanarum et humanarum sic disponendus erat, ut cultus Dei et virtutis exercitium non nimis impediretur, sed iuvaretur legibus magistratuum, documentis magistrorum, laudibus honestae vitae, vituperiis inhonestae, exemplis aliorum e. i. p. Quin, quae est condicio naturae nostrae, rationi valde probabile videtur ad providentiam Dei spectare, ut nos saepe illustratione intellectus et inspiratione voluntatis immediate vel ministerio spirituum inferiorum ad bonum invitet et iuvet, quamquam in praesenti oeconomia hoc auxilium Dei communiter ad ordinem supernaturalem spectat, ut docent theologi.

b) Dei providentis est, ut preces hominum pro opportunitate exaudiat. Nam „ad moventem pertinet,“ inquit S. Thomas, „ut illud, quod mo-

---

functio providentiae, quia concursus, qui causis pro naturali earum indigentia exhibetur, totam suam vim ad finem ex apta rerum dispositione primitus introducta habet. Si videtur componi posse controversia doctorum, quorum alii, ut Lessius (De perfect. div. l. 11. c. 2.), creationem ad providentiam referunt, alii ab ea excludunt, quia providentiam res supponere dicunt — S. Thomas in utramque sententiam trahi potest. Nam ex alia parte docere videtur providentiam res supponere (cf. De verit. q. 5. a. 1. ad 9.); ex altera parte productionem et gubernationem rerum ad providentiam Dei refert (cf. Contra gent. l. 3. c. 97).

vetur, perducat ad finem. Unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem et consequitur finem et in eodem quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum, qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus et fons bonitatis; movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet secundum suam bonitatem, quod desideria nostra convenientia, quae per orationem explicantur, ad effectum convenientem perducat" [1]. Et iterum: „Bonum creaturae derivatum est secundum quandam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent; ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat." [2] Neque credendum est preces semper ita exaudiri, ut Deus eas ab aeterno praevidens ordinem naturalem primitus sic disposuerit, ut secundum desideria petentium, si eos Deus exaudiendos esse censet, omnia suo tempore eveniant. Hic enim modus nimis artificiosus est et intolerabilem machinam redolet. Congruit omnino, ut Deus desideria hominum orantium morali modo exaudiat et pro opportunitate physicum cursum rerum interrumpat. Sic Deum preces saepe exaudire et ratio probat et omnes gentes sibi persuasum habent. Convenit autem, ut hic interventus divinus communiter fiat in iis, quae propter nimiam suam complicationem humanum calculum et providentiam fugiunt. Nam in aliis homines ipsi generatim sibi per scientiam suam consulere possunt; deinde non congruit, ut saepe praevisiones mentis humanae, quae a Deo est, ab ipso Deo quasi fallantur. Praeterea convenit, ut interventus divinus communiter sit occultus, ita ut non appareat, utrum naturaliter an divinitus res sit facta. Nam quum Deus sufficientissime et abundantissime per ipsam naturam se nobis manifestaverit, non est, cur nimis frequenter miraculis se revelet. Generatim miracula id spectant, ut serviant ordini supernaturali, quo homo ultra naturam elevatur [3].

c) Providentia Dei non solum curat singulos homines, sed etiam humanam societatem qua talem. Divinae igitur bonitati congruit curare: ne Dei legisque moralis cognitio in toto genere nostro omnino obscuretur; ne in tanta propensionum, ingeniorum et graduum diversitate, qua homines ab hominibus differunt, omne humanum consortium penitus et irreparabiliter dissolvatur; ut, quemadmodum singuli homines, ita etiam totum genus sensim crescat in arte, scientia et omni cultura usque ad tempus a Deo statutum.

3. Ad providentiam moralem supernaturalem referimus miraculorum perpetrationem et elevationem naturae rationalis ad statum supernaturalem. De miraculis agent articuli sequentes; elevatio autem naturae nostrae

[1] Contra gent. l. 3. c. 95. n. 2. [2] Ibid. n. 5.

[3] Cur preces non semper exaudiantur, explicat S. Thomas l. c. c. 96.

spectat ad theologiam. Hic modus divinae providentiae naturae creatae per se nullo modo est debitus [1].

981. II. Proprietates divinae providentiae quattuor potissimum inveniuntur considerandae. Providentia divina secundum esse suum est infinita tum extensione tum intensione, i. e. est universalis et immediata; secundum modum operandi est infallibiliter efficax, quin tamen laedat naturam rerum, i. e. est certa et suavis [2]. Has quattuor proprietates etiam a S. Thoma examinatas esse invenimus. De singulis breviter:

1. Providentia Dei est universalis, quia res spectat non tantum in communi, sed etiam in particulari; non tantum res magnas et nobiles, sed etiam minimas et vilissimas. Nam „secundum eandem rationem", inquit S. Thomas, „competit Deo esse gubernatorem [vel provisorem] rerum et causam rerum, quia eiusdem est rem producere et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis. Unde sicut nihil potest esse, quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse, quod eius gubernationi non subdatur. — Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicuius gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas. Unde quum nihil esse possit, quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem [quum omnium finis sit assimilari Deo], impossibile est, quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae" [3]. — Hoc tamen non impedit, quominus variarum rerum variam providentiam Deus habeat. Providentia enim maxime pendet ex fine, ad quem res perducendae sunt. Unde constat Deum specialem providentiam de creatura rationali habere, quia ad ipsam reliqua, ipsa autem immediate ad Deum ordinatur.

2. Providentia Dei est immediate, quantum ad rationem formalem providentiae sive ad praemeditationem ordinis. Tanto enim perfectior est providentia, quanto magis a fine universalissimo ad minima descendit. Ergo Deus ipse per se immediate omnia praemeditatus est et praeordinavit, non sicut reges terrae per ministros suos inferiora curant, nil de his ipsi praemeditantes. — Quantum autem ad gubernationem sive ordinis praemeditati exsecutionem, ita Deus non solum immediate in omnibus operatur, sed simul etiam ministerio creaturae utitur, inferiora gubernans per superiora. Ad rem S. Thomas: „Habere ministros ex-

---

[1] Particulares functiones vel effectus providentiae esse multos per se patet. Eorum aliquos, qui videntur esse potissimi, recenset Lessius (l. c.): conservatio, cooperatio, praedefinitio, permissio, impeditio multorum malorum, motus coelorum, illuminatio naturae rationalis, redemptio hominum, iustificatio, remuneratio, punitio.

[2] Cf. Schiffini l. c. n. 554.

[3] Summa theol. p. 1. q. 103. a. 5; cf. ibid. q. 22. a. 2.

secutores suae providentiae pertinet ad dignitatem regis. Sed, quod non habet rationem eorum, quae per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius.“ [1]

3. Providentia Dei est certa. Nam Deus „in providendo“, inquit S. Thomas, „suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota; et ei obtemperando ministrant ad ordinem providentiae ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia, quae agere possunt, necesse est, ut in agendo ei ministrent: impossibile est, quod aliquod agens divinae providentiae exsecutionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis, quum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Impossibile est etiam, quod impediatur divinae providentiae exsecutio per providentis immutationem, quum Deus sit omnino immutabilis. Relinquitur ergo, quod divina provisio omnino cassari non potest“ [2]. Omnia igitur infallibiliter ita eveniunt, ut habet ille ordo rerum, quem Deus per scientiam simplicis intelligentiae et mediam quasi excogitatum prae aliis elegit. Ad perfectionem enim Dei spectat, ne caeco vel incerto modo agat. Neque ipsa libertas creaturae certitudinem providentiae impedire potest, quia cor hominis in manu Dei est et, quocumque voluit, illud convertit hunc vel illum ordinem rerum eligendo. — Neque haec certitudo impedit, quominus Deus multa velit voluntate legislatoris vel antecedenti vel generali, quae non eveniunt. Ita vult, ne peccatum fiat, et tamen multa sunt peccata; vult, ut omnes salventur, et multi damnantur; vult, ut homines duobus oculis potiantur, et multi sunt caeci. Cf. c. 23. a. 5. Nam voluntas Dei infallibilis, ex qua providentia certitudinem suam habet, est voluntas simpliciter dicta et exsecutioni proxima, quam Deus habet consideratis omnibus circumstantiis per scientiam simplicis intelligentiae et mediam sibi notis; et sic omnia fiunt infallibiliter secundum voluntatem Dei intendentem vel permittentem. — Itaque certitudo providentiae non est confundenda cum certitudine *visionis,* qua impossibile est non fieri ea, quae Deus praevidit, sed est certitudo *voluntatis,* qua res ita fiunt, ut Deus voluit (intendendo vel permittendo), quum hunc ordinem rerum per scientiam simplicis intelligentiae et mediam sibi notum prae aliis eligeret. Scientia et certitudo visionis sequitur decretum creationis, scientia media et certitudo providentiae vel voluntatis antecedit illud decretum. Hanc esse doctrinam Molinistarum adversarii non oblivisci debent, si nos impugnare volunt.

4. Providentia Dei est suavis, quia omnia dirigit secundum naturalem eorum inclinationem conservando et concurrendo, et ideo res

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 22. a. 3. ad 1. Cf. ibid. q. 103. a. 6.

[2] Contra gent. l. 3. c. 94. § Primo namque considerandum.

sponte et proprio motu et non per violentiam perveniunt ad bonum a Deo intentum. Ad rem S. Thomas: „Omnis inclinatio alicuius rei vel naturalis vel voluntaria nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente, sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia, quae aguntur vel naturaliter vel voluntarie, quasi propria sponte perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.“ [1] Etiamsi Deus ipsum naturae ordinem aliquando infringit, id violentum censeri nequit, quum creaturae nihil magis connaturale sit quam oboedire Deo. Speciatim certitudo divinae providentiae non laedit libertatem creatam, quia illa certitudo supponit scientiam mediam (non visionis).

982. III. Providentia divina non exigit, ut Deus impediat omnia mala. Potest enim Deus etiam de malis facere bonum. Ita mala, quae sunt in rebus, manifestant excellentiam Dei, qui solus est bonus; mala physica hominis exercent virtutem; peccata serviunt revelationi iustitiae vindicativae; et generatim, quum Deus non teneatur ad optimum, potest permittere mala, quae rebus plus minusve naturalia sunt. Ad rem S. Thomas: „Deus et natura et quodcumque agens facit, quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte nisi per ordinem ad totum. Ipsum autem totum quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quaedam, quae a bono deficere possunt, quae interdum deficiunt Deo hoc non impediente. Tum quia providentiae non est naturam destruere, sed salvare; ipsa autem natura rerum hoc habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant. Tum quia, ut dicit Augustinus, Deus est adeo potens, quod etiam bona potest facere de malis. Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permitteret esse. Non enim generaretur ignis, nisi corrumperetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus; neque etiam laudaretur iustitia vindicans et patientia sufferens, si non esset iniquitas.“ [2] Ceterum de hac re satis antea diximus contra Baylium. Hic tantum breviter tangam controversiam, num mundus esset perfectior, si Deus nulla peccata permitteret. Equidem puto ex peccatorum permissione mundum acquirere perfectionem extensive maiorem, quia sic habetur bonum iustitiae vindicativae, bonum patientiae martyrum, bonum poenitentiae, bonum misericordiae veniam conferentis etc. Nihilominus simpliciter et per se loquendo mundus esset perfectior sine peccatis; illa autem bona, quae ex peccatis oriuntur, abundanter compensarentur vel facile compensari possent aliis bonis maioribus. Propterea S. Thomas, qui textu, quem modo citavimus, bona effert, quae ex peccati permissione sequuntur, alibi simpliciter dicit: „Quaedam mala sunt, quae si non essent, universum perfectius esset, illa scil. quibus maiores perfectiones privantur quam in alio acquirantur, sicut praecipue est in malis culpae. . . . Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret.“ [3]

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 103. a. 8.

[2] Summa theol. p. 1. q. 58. a. 2. ad 3. Cf. ibid. q. 22. a. 2. ad 2; Contra gent. l. 3. c. 94. § Deinceps autem considerandum; De pot. q. 3. a. 6. ad 4. Multis argumentis rem tractat Contra gent. l. 3. c. 71.

[3] In sent. l. 1. dist. 46. q. unic. a. 3. ad 6.

983. IV. Dictis aliqua addenda sunt de fato, casu et fortuna.

1. Fatum definitur a Seneca [1]: „Necessitas omnium rerum actionumque, quam nulla vis rumpat.“ Si eiusmodi fatalis necessitas absolute sumitur, ut fit a fatalistis, omnino reicienda est; destruit enim Dei libertatem et libertatem creatam nullumque divinae providentiae locum relinquit. Si autem haec necessitas secundum quid sumitur pro necessitate consequenti (scientiam mediam), qua creaturae infallibiliter illum ordinem sequuntur, quem Deus prae aliis possibilibus elegit, ita fatum admittendum est, quia providentia divina est certa. Hoc fatum definitur a S. Thoma: „Ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus praevisos.“ [2] Causaliter igitur fatum est potestas vel voluntas vel praefinitio (providentia) Dei; essentialiter et formaliter est ipsa series vel ordo causarum secundarum, et sic fatum est in ipsis rebus creatis, quarum ordo si consideratur non secundum se, sed ut subest divinae providentiae, immobilis est. Fatum igitur differt a providentia, quae est formaliter in mente divina [3]. Iam quia secundum dicta fatum est ordinatio causarum secundarum, fatum patet eorum tantum esse, quae a causis secundis fiunt, non eorum, quae a Deo immediate efficiuntur. Dei enim opera non sunt per alium ei fata sive praelocuta, si ita loqui fas est, sed ipse libere, quaecumque voluit, independenter ab agente superiore facit [4].

2. Casus dicitur a) in ordine ad intellectum et sic casu eveniunt, quorum causa ignoratur; b) in ordine ad causam et sic casu eveniunt, quae praeter intentionem et ordinationem causae et ideo per accidens fiunt. Priori sensu multa casu eveniunt respectu intellectus humani, qui multarum rerum causas ignorat; nihil autem fit casu respectu intellectus divini omniscii. Altero sensu etiam multa casu eveniunt respectu causae particularis, v. gr. lapis ex tecto cadens casu occidit hominem praetereuntem, quia lapis non est causa per se ordinata ad hominis occisionem, nihil autem fit casu respectu universalis causae, quae est Deus. Ipse enim omnia praevidit per scientiam simplicis intelligentiae et mediam, et praeter eius ordinationem et providentiam intendentem vel permittentem nihil fit. — Respectu igitur Dei nihil plane fit casu neque secundum ordinem ad intellectum neque secundum ordinem ad causam [5].

3. Fortuna est species casus. Fortuna enim fiunt, quae praeter intentionem agentis, quod per electionem operatur, bene vel male accidunt. Ita fit per bonam fortunam, ut quis fodiens in agro thesaurum inveniat. Propterea, quemadmodum respectu Dei nullus est casus, ita nulla fortuna. Sed id, quod spectata intentione nostra vel amicorum et inimicorum per fortunam accidit, spectata causalitate divina fit ex certa praefinitione [6].

---

[1] Natur. quaest. l. 3. c. 36.

[2] Summa theol. p. 1. q. 106. a. 4.

[3] S. Thomas l. c. a. 2. ad 1; ibid. a. 3; Contra gent. l. 3. c. 93.

[4] S. Thomas, Summa theol. l. c. a. 4.

[5] Cf. S. Thomas, Summa theol. p. 1. q. 22. a. 2. ad 1; q. 103. a. 7. ad 2; q. 116. a. 1. et alibi passim.

[6] Cf. S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 92.

ARTICULUS II.

DE POSSIBILITATE MIRACULI.

Thesis LXXII. Miracula fieri possunt.

984. Stat. Quaest. I. In thesi saepius mentio fit legum physicarum; quare de hoc conceptu paucis disserendum est. Leges physicae sunt modi constantes, secundum quos res naturales sub certis condicionibus certos effectus certo modo producunt vel certa ratione mutantur; aut potius sensu paululum diversificato leges physicae sunt principia directiva rebus naturalibus impressa, quibus earum operationes et mutationes, quoties eaedem recurrunt condiciones, secundum modos constantes et uniformes efficiuntur. — Nomen legis sumptum est ex analogia cum societate humana. Lex enim (passiva) proprie est principium directivum actuum moralium, menti obiective inditum, quod convenit membris alicuius societatis ex impressione (imperio, lege activa) gubernantis; ita in omnibus hominibus est lex naturalis a Deo supremo principe nobis impressa. Iam universitatem rerum naturalium per metaphoram tamquam societatem a Deo gubernatam considerare possumus. Tunc principia actuum et motuum rebus a Deo impressa rationem analogam legis habebunt[1].

985. II. Miraculum definitur opus sensibile, insolitum, divinitus factum. Dicitur *sensibile*, quia miraculum debet esse eventus hominibus naturaliter manifestus; eiusmodi autem sunt ea, quae sub sensu cadunt. Dicitur *insolitum*, non quia raro accidit, sed quia est praeter naturalem rerum mundanarum activitatem et exigentiam. Dicitur *divinitus factum;* non tamen requiritur, ut miraculum physice fiat a Deo; sed sufficit, ut moraliter sit ab eo, i. e. ut fiat quodammodo nomine et mandato Dei, quamquam opus physice praestatur a creatura supramundana et angelica. Rationem nominis miraculi bene reddit S. Thomas: „Nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, quum effectus sunt manifesti [opus sensibile] et causa occulta [opus divinitus factum]. Sicut aliquis admiratur, quum videt eclipsim solis et ignorat causam. Potest autem causa effectus alicuius apparentis alicui esse nota, quae tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum aliis; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scil. habet causam sim-

[1] Cf. PESCH, Philos. nat. n. 638.

pliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus [praesertim si operatur praeter exigentiam naturae]. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas [si sunt manifesta], miracula dicuntur." [1] Miraculum igitur proxime dicitur stricte dictum, nempe opus, quod praeter ordinem omnis creaturae a Deo tamquam a causa *physice efficiente* fit. Deinde nomen extenditur ad miraculum latius dictum, quod nos definivimus. — Secundum nostram igitur definitionem prima rerum creatio non est miraculum, quia non est insolita, sed ad naturalem mundi exsistentiam pertinet, ut sit creatus a Deo; si autem hodie Deus manifesto novam rem ex nihilo produceret, miraculum id esset, quia fieret praeter naturalem rerum ordinem, qui nunc institutus est: transsubstantiatio eucharistica non est miraculum, quia non est sensibilis vel naturaliter manifesta [2]; concursus generalis et creatio animarum humanarum, quae per singulos dies fit, non est miraculum, quia fit secundum exigentiam naturalem creaturae; praestigia magorum sunt mira vel mirabilia, sed non sunt miracula, quia non fiunt divinitus.

986. Nota. Multi auctores, etiam S. Thomas, miraculum non intelligunt, nisi stricte dictum. Secundum hos auctores miraculum dicitur insolitum, non tantum, quia ordinem mundi huius visibilis praetergreditur, sed quia est praeter ordinem universae creaturae: item secundum eos ad rationem miraculi pertinet, ut sit physice a Deo. — Nos hunc modum loquendi non sequimur, quia doctrinam de miraculis ita tradere volumus, ut commodissime serviat usui theologorum. Miraculum vero, quod in theologia tamquam revelationis criterium adhibetur, est miraculum late dictum, quod nos definivimus, et non tantum miraculum stricte dictum. In sequenti etiam articulo non solliciti sumus, ut probemus aliquod opus posse cognosci tamquam miraculum stricte dictum; ad omnes enim usus practicos abunde satis est, si cognoscitur aliquem eventum esse miraculum late dictum [3].

987. Probatur. I. Omnes gentes consentiunt miracula fieri posse. Haec autem universalis persuasio generis humani est veritatis signum.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 105. a. 7.

[2] S. THOMAS (De pot. q. 6. a. 2.) transsubstantiationem docet esse miraculum. Sed ibi nomen largius sumit pro quovis opere insolito et divino.

[3] Quidam auctores nomen miraculi sumunt sensu latissimo pro quovis eventu insolito. Deinde miracula distinguunt in miracula stricte dicta, quae a Deo praeter vires universae creaturae patrantur: signa, quae nomine Dei a spiritibus bonis fiunt: praestigias, quae Deo permittente a malignis spiritibus monstrantur. Nos horum auctorum miracula stricte dicta et signa sub nomine miraculi comprehendimus, ut fit in theologia fundamentali.

II. Historice constat aliquando miracula facta esse, ut ostenditur in theologia apologetica. Id autem, quod aliquando factum est, fieri potest. Ergo miracula sunt possibilia.

III. Si quid obstaret, quominus miracula fieri possent, id esset aut ex parte legum physicarum aut ex parte Dei. Atqui ex neutra parte aliquid obstat. Ergo miracula fieri possunt.

Prob. Min. 1. p. Nihil obstat ex parte legum physicarum. Nam a) Deus potest rebus influxum suum conservantem denegare, et tunc habebimus miraculum alicuius annihilationis; potest etiam Deus nova creare; potest Deus causis secundis concursum suum denegare, et tunc habebimus miraculum, quod ignis non comburat e. i. p. b) Deus potest ubicationes, motus locales secundum directionem et celeritatem, energiam, qualitates, structuram, formas corporum per totum vel per singulas eorum partes in instanti vel per continuatum influxum sine cooperatione virtutis creatae transmutare, prout ei libuerit. c) Deus potest formas quasdam in res naturales inducere, quas nulla virtus creata inducit, v. gr. bilocationem: Deum haec omnia posse constat, quia eius omnipotentia est ad omnia, quae conceptu suo non involvunt contradictionem. — Sane si homo libero suo interventu eventus rerum varia ratione modificare potest, ut aliter eveniant quam secus evenissent, quanto minus necessitas legum physicarum Dei interventum impedit. Revera nemo, qui Deum esse fatetur, negabit eum posse non obstantibus legibus physicis mortuos resuscitare, morbos curare, mare dividere, solem sistere e. i. p. — Rem eleganter evolvit S. Thomas: „A qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, quum quaelibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso. Cuius exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patre familias dependet ordo domus; qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore; quum et hic contineatur sub ordine regis, a quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet a prima causa, sic contra ordinem rerum Deus facere non potest. Sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam [miracula igitur Deus non facit in tempore, nisi quae ab aeterno providentia sua praefinivit]. Si vero consideretur rerum ordo, prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter

ordinem rerum, quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus; sed talis ordo ei subicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, quum voluerit, puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, quod Deus contra solitum cursum naturae facit, sed contra summam legem non facit, quia contra se ipsum non facit.“ [1]

Prob. Min. 2. p. Nihil obstat ex parte Dei: non immutabilitas, non sapientia, non providentia. 1. Non obstat immutabilitas Dei. Dicunt: Deus vult leges naturae servari. Ergo non potest miracula facere i. e. simul velle, ut leges naturae non serventur. Resp. Deus vult leges naturae generatim et ut in plurimis servari, non autem ut absolute semper serventur; sed sibi reservavit, quod ipse aliquando aliter esset acturus.

Dicunt: Deus ordinem naturae instituit ab aeterno. Si igitur in tempore aliquid praeter hunc ordinem faciat, videtur Deus esse mutabilis. Resp. Deus simul cum generalis legis constantia aliquas exceptiones ab aeterno praefinivit et immutabiliter vult.

2. Non obstat sapientia Dei. Dicunt: Deus nil agere potest nisi fine rationabili. Atqui patratio miraculi tali fine caret. Resp. a) Finis operum divinorum est manifestatio divinarum perfectionum. Atqui huic fini maxime proportionatur patratio miraculorum. „Nullo enim modo melius manifestari potest, quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc, quod quandoque ipse praeter ordinem naturae aliquid operatur. Ex hoc enim [praeter alia] apparet, quod ordo rerum processit a Deo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.“ [2] — b) Deus potest cum creatura sua velle communicare doctrinam, quae e naturae principiis vel nullo modo vel non ab omnibus vel minus facile et tuto inveniri potest. Tunc positive congruit, ut aliquibus hominibus utatur ad revelationes suas aliis communicandas. Nam ita ima per media, media per summa apte dirigit. Atqui ut ostendat eiusmodi praedicationem hominum esse vere divinam, non est medium aptius quam miraculum. Et sic iterum patratio miraculi sapientissimum finem habere potest.

---

[1] Summa theol. p. 1. q. 105. a. 6. Multis argumentis idem ostendit Contra gent. l. 3. c. 99.

[2] S. Thomas, Contra gent. l. 3. c. 99. § Ordo enim.

Nota. a) Miracula igitur non referri debent ad ipsum ordinem physicum a Deo constitutum, quatenus scil. Deus eiusmodi operibus hunc ordinem conservare vel tueri intendat. Perfectum siquidem artificem dedecet, ut in opere a se constructo praeter illam curam, quam natura rerum per se exigit, aliquid emendare cogatur, ne dissolvatur aut fiat inutilis. — Verum Deus, ut diximus, miracula sua eo refert, ut se aliter et perfectius manifestet quam per ordinem physicum, et ut hominem ad revelationis fidem perducat.

b) Si quis diceret Deum non debere immediate intervenire miraculis, quia eius maiestatem dedecet immediate curare haec minima, iam responsum habes ex antea de scientia et providentia dictis. Nempe reges terrae minima curare dedecet, quia sic abstraherentur a summis; quae ratio non militat in Deo.

3. Non obstat providentia Dei. Dicunt: Si Deus cursum naturae intercipit miraculis, perit omnis certitudo physica, impossibilis redditur hominum circa res suas providentia. — Resp. Si per liberas hominum actiones certitudo physica et providentia humana non destruuntur, multo minus miraculis a Deo factis, quae valde raro eveniunt. Ad certitudinem physicam et providentiam humanam satis est, ne miracula adeo frequenter eveniant, ut leges naturae generatim suspensae esse videantur. Quod in specie providentiam rerum humanarum attinet, nihil timendum est, quum Deus miraculis nobis melius provideat quam nos coniecturis de rebus futuris.

988. Scholion. I. Miraculorum tres species cum S. Thoma [1] auctores distinguere solent. Nimirum quaedam excedunt facultatem naturae quantum ad substantiam facti, quando scil. aliquid fit, quod natura numquam et nullo modo facere potest, velut bilocatio, recessus solis. Quaedam excedunt facultatem naturae quantum ad subiectum, in quo fiunt, velut quando vita fit in mortuo resuscitando vel visus in caeco. Quaedam denique excedunt facultatem naturae quantum ad modum faciendi, velut si quis subito sanatur vel in camino ignis refrigeratur vel aliquid fit nulla interveniente causa secunda [2].

II. Nihil prohibet, quominus quaedam miracula eveniant, quae nomine et mandato Dei patrantur a spiritibus creatis. Si vero agitur de miraculis, quae naturalem virtutem universae creaturae excedunt, adhuc angeli vel sancti cooperari possunt. Docet autem S. Thomas [3] id fieri posse tripliciter. Uno modo precibus impetrando, alio modo materiam disponendo, v. gr. pulveres demortui colligendo, ut postea divina virtute redigatur ad vitam. Tertio modo aliquid coagendo. Et hoc tertium sic explicat: „Constat autem, quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem, quod imperium divinum

---

[1] Summa theol. l. c. a. 8; Contra gent. l. 3. c. 101.

[2] In eandem redit divisio miraculi, quam habet S. Thomas. De pot. q. 6. a. 2. ad 3. Ibi enim distinguit miracula, quae sunt supra naturam absolute. i. e. quantum ad substantiam facti; miracula, quae sunt supra naturam relate ad talem materiam, i. e. quantum ad subiectum, in quo fiunt; miracula, quae sunt contra naturam vel praeter naturam, i. e. quae naturam excedunt quantum ad modum faciendi.

[3] De pot. q. 6. a. 4.

ad inferiores rationales spiritus, scil. humanos, mediantibus superioribus, scil. angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet. Et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem. . . . Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum iustificationem, ut in sacramentis patet." Profecto haec verba S. Thomae explicari possunt de aliqua causalitate morali, qua creatura Deo in miraculis patrandis imperium divinum deferendo cooperatur. Generatim non satis constare videtur Deum creatura usum esse tamquam causa physica ad opera, quae virtutem eius naturalem excedunt. Neque tamen apparet, cur negemus Deum absoluta potentia posse creatura uti ad effectus, qui sunt supra vires eius naturales (patet nos loqui de operatione transeunte, nam in creaturis esse operationem immanentem supernaturalem fide constat). Sed quousque haec potentia oboedientialis [1] (activa transiens) in singulis rerum speciebus se extendat, non est cur inquiramus. Sed certum esse censeo hanc potentiam oboedientialem non in omnibus rebus esse eandem, sed etiam de potentia oboedientiali valere illud S. Thomae: „Oportet esse determinata instrumenta determinatarum actionum." [2] Sicut potentia oboedientialis passiva in diversis rebus est diversa (neque enim lapis gratiam sanctificantem accipere potest), ita etiam potentia oboedientialis activa. Neque debemus ulli creaturae tribuere aliquam omnipotentiam oboedientialem. Ulteriora de hac re invenies apud theologos [3].

OBIECTIONES.

989. Obi. 1. Sicut ordo iustitiae est a Deo, ita et ordo naturae. Atqui Deus non potest facere aliquid praeter ordinem iustitiae. Ergo non potest aliquid facere contra ordinem naturae.

Resp. Licet Deus possit facere contra ordinem, qui est unius creaturae ad aliam, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad se ipsum, quia sic faceret contra suam bonitatem. Bene autem aliquid fit contra aliquem ordinem particularem in bonum ordinis superioris, v. gr. homo recte in cursu rerum naturali pro libertate sua intervenit, ut omnia ad bonum suum dirigat. Atqui iustitia hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem iustitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam; et ideo contra cursum naturae Deus facere potest. Igitur non est paritas inter ordinem iustitiae et naturae [4].

Obi. 2. Sicut ordo rationis est a Deo, ita et ordo naturae. Atqui Deus non potest facere aliquid praeter ordinem rationis, velut quod latus quadrati sit commensurabile diagonali. Ergo non potest aliquid facere praeter ordinem naturae.

---

[1] De hoc nomine vide supra n. 926, III, 2. ad calc.

[2] Summa theol. p. 1. q. 45. a. 5.

[3] Adi praesertim locos, ubi disputant de potentia animae Christi et de causalitate sacramentorum.

[4] Cf. S. Thomas, De pot. q. 6. a. 1. ad 3.

Resp. Ordo rationis sequitur essentiam rerum et spectat possibilitatem intrinsecam, ita ut quod est contra ordinem rationis, sit intrinsecus impossibile; Deus autem ea, quae contradictionem involvunt, facere non potest. Contra ordo naturae sequitur exsistentiam rerum et spectat possibilitatem quandam extrinsecam, quam res habent, prout in causis secundis continentur. Porro exsistentia rerum et efficacia causarum secundarum pendet non a solis essentiis rerum, sed maxime a Deo conservante et concurrente; et insuper Deus praeter efficaciam causae secundae ipse speciali modo intervenire potest [1].

Obi. 3. Saltem Deus non potest miracula facere in confirmationem revelationis factae. Nam veritates necessariae et analyticae, quales in revelatione multae continentur, non possunt demonstrari per veritates contingentes et historicas, quales sunt miraculorum patrationes. Secus demonstratione committeretur transitus in aliud genus (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), quem Aristoteles dudum condemnavit [2].

Resp. Neg. Assert. Contra probationem factam dico nos per veritates historicas et miracula de veritatibus analyticis non posse acquirere certitudinem et evidentiam internam sive scientiam stricte dictam, sed possumus consequi certitudinem et evidentiam externam sive certitudinem fidei. Auctoritate enim mathematici certitudinem fidei acquirere possum de valore theorematis Pythagorici. A pari vel a fortiori, si per miracula mihi constat Deum locutum esse et mysterium SS. Trinitatis revelasse, de hoc mysterio certitudinem fidei habeo, quum Deus absolute non possit mentiri. — Frustra etiam adversarius Aristotelem appellat. Nam philosophus loco, quem obiciens respicit, loquitur de demonstratione perfectissima et aprioristica, quae scientiam stricte dictam gignit et qua res per proprias suas causas cognoscitur et demonstratur; non loquitur de demonstratione, quae utcumque certitudinem sive scientiae sive fidei gignit.

ARTICULUS III.

DE COGNOSCIBILITATE MIRACULI.

Thesis LXXIII. Miracula certo cognosci possunt.

990. Stat. Quaest. Ut certo cognoscatur, miraculum constare debet a) quantum ad quaestionem facti, num revera contigerit eventus, de quo agitur, v. gr. utrum revera mortuus rursus vivere coeperit, an inanis quaedam illusio locum habuerit; b) quantum ad quaestionem iuris, *α*) utrum revera eventus sit insolitus et praeter cursum naturae an ex occulta quadam naturae lege profectus; *β*) utrum eventus sit a Deo patratus an a spiritu creato, quin Deus nomen suum specialiter interposuerit. — Demonstrandum igitur nobis est certo constare posse a) de veritate historica miraculi (num eventus contigerit); b) de veritate philosophica miraculi

---

[1] Cf. S. Thomas, De pot. q. 6. a. 1. ad 11.

[2] Cf. Aristoteles, Analyt. post. l. 1. c. 7. 75a 38; S. Thomas, Comment. in Analyt. post. l. 1. lect. 14.

(num eventus fuerit insolitus); c) de veritate theologica miraculi (num eventus fuerit divinitus patratus). Et sic thesis nostra tres partes habet.

991. **Prob. 1. p.** De veritate historica miraculi constare potest sensuum experientia vel testimonio aliorum sufficienti auctoritate instructo. Nam ut de aliorum factorum sensibilium exsistentia, sic etiam immediata sensuum experientia certiores effici possumus, num Caius nunc vivat, qui nudiustertius mortuus erat, num Bertha nunc videat, quae a nativitate caeca erat e. i. p. Et qui facta miraculosa sic propriis sensibus perceperunt, optime aliis ea testificari possunt eorumque testimonium in hac materia sicut in aliis ea induere potest adiuncta, ut certitudinem gignat. — Neque obstat, quod de facto agatur naturae facultatem excedente. Nam propterea factum non desinit esse sensibile et facile cognitu; quin ipsa insolentia facti attentionem excitat efficitque, ne ex negligenti observatione et examine error committatur [1].

Obi. 1. Pro miraculo, saltem si ab aliis narratur neque immediate a nobis observatum est, stare potest sola certitudo moralis (homines narrantes non mentiri). Contra miraculum autem semper stat certitudo physica. Fortior autem probatio semper elidit minorem. Ergo per testes numquam de miraculo certi esse possumus.

Resp. Contra miraculum nulla stat certitudo physica. Non enim est lex naturae, ne miracula fiant; sed lex naturae est, ne hoc vel illud fiat, nisi Deus interveniat. Num vero talis interventus locum habuerit, per testes constare potest, ut probat argumentum nostrum.

Obi. 2. Homines mentiri non est miraculum; sed mendacium miraculo longe facilius fit. Ergo semper potius censendum est testes mentiri quam miraculum factum esse: et sic numquam ex testimonio de miraculo oritur certitudo.

Resp. Homines mentiri non est quidem miraculum; nihilominus ea possunt esse adiuncta, quibus certitudinem (non meram probabilitatem) habemus testes in hoc casu non esse mentitos. Haec vero adiuncta etiam esse possunt, quando de miraculo referunt; et sic certi esse possumus miraculum esse factum.

992. **Prob. 2. p.** Ad veritatem philosophicam miraculi certo dignoscendam non requiritur, ut omnes vires naturae sensibilis cognoscamus. Satis est, ut intelligamus, aliquid vel omnino, vel sub his concretis adiunctis secundum cursum naturae accidere non posse. V. gr. certum est mortuum non naturaliter reviviscere, caecos nullo adhibito medio a nemine sanari, quinque panibus milia hominum non satiari etc. — Etiam in his, quae mediante aliquo thaumaturgo fiunt, omnis arcanorum mediorum suspicio excludi potest, quia vel propter substantiam facti vel propter

---

[1] Cf. Schiffini l. c. n. 601.

adiuncta impostura est impossibilis, vel quia fraus supponeret scientiam, quam naturaliter thaumaturgus habere non potest, vel quia character moralis thaumaturgi omnem fraudis suspicionem vetat, vel quia thaumaturgus sub his condicionibus certe non mentitus est (v. gr. ex miraculo nullum habet emolumentum, sed potius gravissima damna et persecutionem usque ad mortem; multi sunt thaumaturgi, quos omnes ad eandem fraudem conspirare impossibile est etc.), vel quia plura ex his obtinent simul.

993. Prob. 3. p. Arg. I. Eo ipso, quia constat aliquem eventum esse praeter vires naturae sensibilis, constat hunc effectum esse Deo ascribendum, nisi aliqua ratio apparet, cur de interventu spiritus maligni cogitemus. Ergo eodem modo, quo de veritate philosophica miraculi constat, constare potest de eius veritate theologica.

Prob. antec. 1. Deo omnino congruit, ut, si velit, praeter cursum naturae immediate ad gloriam suam et ad bonum generis humani operetur et ut haec opera insolita tamquam divinitus facta ab hominibus possint cognosci, ut sic Deo debita laus et honor, debita reverentia, debita gratiarum actio praestetur. Scil. omnia Deo congruunt, quae in specialem eius gloriam cedunt. Et si inter homines amicus sic immediate amico gratificare eique se manifestare potest, quanto magis Deo haec potestas erga amicos suos et creaturas convenit. Atqui homines opera insolita, ut divina cognoscere non possent, si Deus spiritibus creatis permitteret proprio nomine mirabilia circa res humanas peragere; tunc enim numquam certi esse possemus, utrum hic et nunc Deus operaretur an aliquis spiritus creatus nescio ob quas causas activitatem suam exerceret. (Nempe vix umquam certi esse possumus, opus aliquod vires omnium creaturarum visibilium et invisibilium excedens factum esse, quum nescias, quantum ad decipiendum valeat calliditas alicuius spiritus vel multorum spirituum conspirantium.) Solus ille casus excipitur, quando opus insolitum eiusmodi est, ut Deo ascribi nequeat, i. e. si opus eiusmodi est, ut Deum dedeceat vel dedecere videatur. Ergo spiritus creati proprio nomine mirabilia circa res humanas edere a divina sapientia non permittuntur, nisi quaedam adsint adiuncta, quae imposturae suspicionem fundatam creent. — Itaque si quis in magno periculo constitutus praeter cursum naturae servatur, certa fide et grato animo salutem suam in Deum auctorem referat. Item si quis ad cineres hominis in odore sanctitatis defuncti praeter cursum naturae sanatur, Dei interventum credat debitamque gratiarum actionem nihil dubitans per-

agat, et pro adiunctis magnam de illo defuncto opinionem concipiat, quippe quem Deus adeo honorare voluerit.

Revera Deum speciali modo interventum spirituum creatorum circa res humanas prohibuisse, ipsa experientia confirmatur. Secus enim multo frequentius opera insolita (praesertim a malignis spiritibus) fierent.

2. Sponte naturae eiusmodi facta insolita ab universo humano genere accipiuntur quasi sigillum divinae virtutis. Atqui sensus naturae non decipit. — Idque homines iudicant omnino ad normam rectae rationis. Nam „ille solus potest legem immutare, qui legem condidit, sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare, qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus [qua nil fit nisi legibus physicis et hominum libertate] instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere praeter cursum naturalem agendo.“ [1]

Restat, ut indicemus, quibus indiciis praestigiae maligni spiritus a miraculis differant. Differunt obiecto vel fine vel modo vel pluribus ex his simul. Differunt obiecto, quia miracula sunt de rebus gravioribus vel utilibus, ut in curatione infirmitatum; praestigiae sunt de rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere vel reddunt membra hominum stupida. Differunt fine, quia miracula ordinantur ad gloriam Dei et ad aedificationem morum; praestigiae referunt blasphemiam, turpitudinem, lucrum temporale, superstitionem, falsitatem. Differunt modo, quia miracula a thaumaturgo fiunt per piam et reverentem divini nominis invocationem; praestigiae patrantur deliramentis quibusdam, sicut quod se incidunt cultris et huiusmodi turpia faciunt [2].

994. Arg. II. Sine dubio Deus generi humano quaedam sua testificatione interposita manifestare potest. Nam: a) Si unusquisque homo mentis suae arcana manifestare alteri cum eoque loqui potest, quanto magis menti creatae Deus. b) Certe Deus potest praeter legem naturae alia positiva mandata hominibus imponere, potest specialem cultum praescribere etc. c) Certe Deus fidem sive intellectus firmum obsequium propter attestantis auctoritatem ab homine exigere potest, quum sic Deus insigniter glorificetur. — Ergo adesse debent quaedam signa efficacia, quibus genus humanum hanc divinam locutionem sive testificationem sine

---

[1] S. Thomas, De pot. q. 6. a. 4.

[2] Cf. S. Thomas, In 2. dist. 7. q. 3. a. 1. ad 2.

falsitatis periculo discernere valeat. Aptissima autem ad hoc sunt opera sensibilia praeter cursum naturae facta. Nam, ut sensibilia, communi captui sunt accommodata; ut insolita, mentem elevant ad Deum et sponte naturae ut sigillum divinae virtutis considerantur. Immo ad hoc talia opera necessaria sunt. Nam omnia signa, quae merito assignari possent, ad miraculum aliqualiter reducuntur. Velut vaticinium est miraculum scientiae manifestatae, quae vires intellectus excedit; admirabilis religionis propagatio et perennitas, martyrum fortitudo sunt praeter vires naturae aut nihil probant; sanctitas fundatoris religionis et asseclarum, nobilitas doctrinae nihil probant, nisi sunt supra vires naturae; ipsum internum lumen non potest certos reddere de divino interventu, nisi constat esse praeter leges naturales et psychologicas. — Ergo mirabilia sunt certa signa, quibus divina locutio discerni potest. Neque ulla est ratio, cur dicas certam tantum speciem operum mirabilium, velut lumen internum, esse signum locutionis divinae; cetera esse fallacia. — Porro illa opera insolita non essent signum certum divinae locutionis, si talia opera, quando in confirmationem alicuius doctrinae ut revelatae cedunt, fieri possent a spiritu creato, quin nomine Dei agat. Ergo tunc saltem, quando aliquod mirabile in confirmationem alicuius doctrinae ut revelatae cedit, tale signum est divinitus factum et revelatio est genuina, nisi forte ex adiunctis ratio habetur suspicandi de interventu spiritus maligni, ut praecedente argumento explicatum est.

Restat, ut ostendamus, quomodo cognoscamus aliquod opus cedere in confirmationem alicuius doctrinae: a) Multa miracula ex natura sua confirmant doctrinam vel hominem ut nomine Dei ad nos loquentem, v. gr. vox de coelo eum glorificans, resurrectio legati a mortuis, ascensio in coelum etc. b) Alia miracula ex adiunctis (implicite) confirmant doctrinam, v. gr. quando quis, qui se panem a Deo hominibus datum profitetur, mirabiliter paucis panibus multos homines satiat etc. c) Denique miracula doctrinam ut divinam signant (explicite), quando quis Deum testem suae legationis et auctoritatis invocans mirabilibus operibus verba sua confirmat.

995. Arg. III. Si accidat, ut aliquis legatum Dei se profitens in confirmationem suae missionis per totam vitam seriem fere continuam mirabilium patret, si omnis generis opera insolita peragit (leprosos, paralyticos, caecos, mutos, surdos, aegrotos quosvis sanat, mortuos resuscitat, obsessos liberat, naturae et mari imperat); si vaticinia edit; si per prophetarum eum praenuntiantium

seriem inde ab initio mundi honoratur; si voce ex coelo, resurrectione a mortuis etc. glorificatur; si mirandam prae se fert sanctitatem et doctrinam praedicat supra vires humanas insignem; si ad eius doctrinam ut divinam totus mundus convertitur non obstantibus gravissimis impedimentis, quae naturaliter opus eius destruere debebant; si martyrum mirabilis fortitudo ei testimonium reddit; si mirabilis asseclarum quorumdam sanctitas et totius orbis terrarum moralis restauratio naturaliter impossibilis eum praedicat; si in nomine eius et per potestatem ab ipso acceptam discipuli eius mirabilia agunt; si in societate ab ipso fundata numquam cessant opera supra vires naturae fieri in confirmationem huius doctrinae; si inimici eius (Iudaei etc.) mirabiliter humiliantur; si opus eius contra omnes terrae potestates conservatur per omnia saecula: tunc sine dubio certi esse debemus hunc hominem fuisse Dei legatum eiusque doctrinam esse divinam. Atqui haec omnia impleta sunt in Christo Iesu. Ergo sunt aliqua mirabilia sive insolita, quae ut divina certo possunt cognosci.

996. Arg. IV. Post revelationem aliquam positivam miraculis iam probatam saepe facillimo negotio mirabilia ut divina agnoscuntur. Nempe nunc scimus non esse nisi spiritus bonos et malos. Primi semper agunt nomine Dei; posteriores semper agunt ex malitia et in finem malum, numquam ad bonum finem. His perspectis sine dubio mirabilium discretio facilior evadit. Accedit, quod praestigiae etiam inde cognosci possunt, quod sunt contra revelationem certam. Insuper Ecclesiae auctoritas nos ducit et de mirabilibus iudicat. Ergo iterum, saltem in adiunctis, quibus nunc vivimus, mirabilia plurima ut divina certo cognosci possunt.

997. Corollarium. Postquam cognovimus opus aliquod esse praeter cursum naturae et esse a Deo patratum, facile etiam constare potest opus esse miraculum stricte dictum vires omnis creaturae virtutem transcendens. Multa enim opera ex natura sua fieri nequeunt nisi a Creatore, velut bilocatio, resuscitatio mortui, sanatio vere instantanea etc. — Ubi primum igitur constat, opus esse a Deo, certi sumus nullam nos decipere maligni spiritus illusionem, et opus esse tale, quale se manifestat. Quamdiu autem de daemonis interventu suspicari debemus, vix certi esse possumus de miraculo, quamvis opus videatur vires creatas excedere: nempe fere semper timere debemus, ne per daemonis illusionem factum esse videatur, quod non factum est.

998. Obicitur. Homines interno Dei lumine doceri debent, ut aliquod opus aut aliquam revelationem tamquam divinam admittant. Itaque opera insolita per se non sunt signum divini interventus.

Resp. Illa via acquirendi certitudinem de Dei interventu est possibilis; est tamen facile hallucinationi obnoxia, ut nunc homines consituti sunt. — Ut

generalis regula ille modus est minus conveniens, quia homo per sensibilia doceri debet. — Neque Deus de facto illum modum ut communem regulam et unicum divini interventus criterium elegit. Hoc enim Deus nobis clare manifestare debuisset, ne homines pro naturali sua inclinatione opera praeter naturae cursum facta ei tamquam auctori ascribant, qui est Dominus naturae. Nunc autem Deus nihil tale nos docuit; sed e contra omnia ostendunt spiritus creatos sine speciali Dei mandato vel permissione nihil circa res humanas valere; et consequenter opera insolita per se Deo esse ascribenda, id quod etiam ad gloriam Dei convenientissimum est.

999. Scholion. Ea, quae de miraculis exposuimus, magno usui sunt in theologia, quia miracula sunt potissimum divinae revelationis criterium. Immo ad miraculum omnia alia criteria revocari possunt, ut ex theseos expositione (n. 994) constat. — Ut, quem locum in theologia habeant miracula, clarius pateat, adverte criteria revelationis alia esse *negativa*, alia *positiva*. Criterium negativum divinae revelationis est absentia eorum, quae ostenderent eam non esse divinam, velut contradictio in doctrina, suasio turpium, scurrilia signa ad fidem faciendam exhibita. Criteria positiva sunt, quae efficiunt revelationem debere esse divinam. Maxime insistendum est criteriis positivis. Haec sunt vel *interna* vel *externa*. Criterium internum est insignis aliqua doctrinae dos, qua se ut divinam manifestat, velut convenientia cum sana ratione, vis ad commovendos animos; huc spectant restauratio moralis orbis terrarum, fortitudo martyrum, sanctorum virtutes heroicae, Ecclesiae propagatio et perennitas, etiam ipsa sanctitas, quae in persona Christi Domini elucet — Criterium externum est factum aliquod doctrinae extrinsecum, quo divinitas revelationis cognoscitur. Haec criteria externa summam habent in religione Christiana vim. Revocantur ad *vaticinia* et *miracula*.

1000. Iam ad finem suum disputatio nostra pervenit. — Gratias igitur agamus Domino Deo Nostro, quia in tot ac tantis, quae nos circumstant, creaturis exsistentiae et perfectionis suae clarissima nobis exhibere voluit argumenta et documenta. Utinam haec nostra disputatio ad hoc valeat, ut in omnibus, quae oculis occurrunt, Deum videamus et agnoscamus, a quo omnia processerunt, et ad cuius imitationem facta sunt. Utinam semper corda nostra amore bonitatis infinitae ardeant; utinam et alios eodem igne accendamus, ut omnes Deum cognoscant et pro debito laudent. Actiones autem nostras Deus gratia sua semper praeveniat et prosequatur, ut eum, quem in hac terra sub velo creaturae cognovimus, tandem in lumine gloriae videre mereamur.

INDEX RERUM.

(Numerus indicatur marginalis.)